Michel Onfray

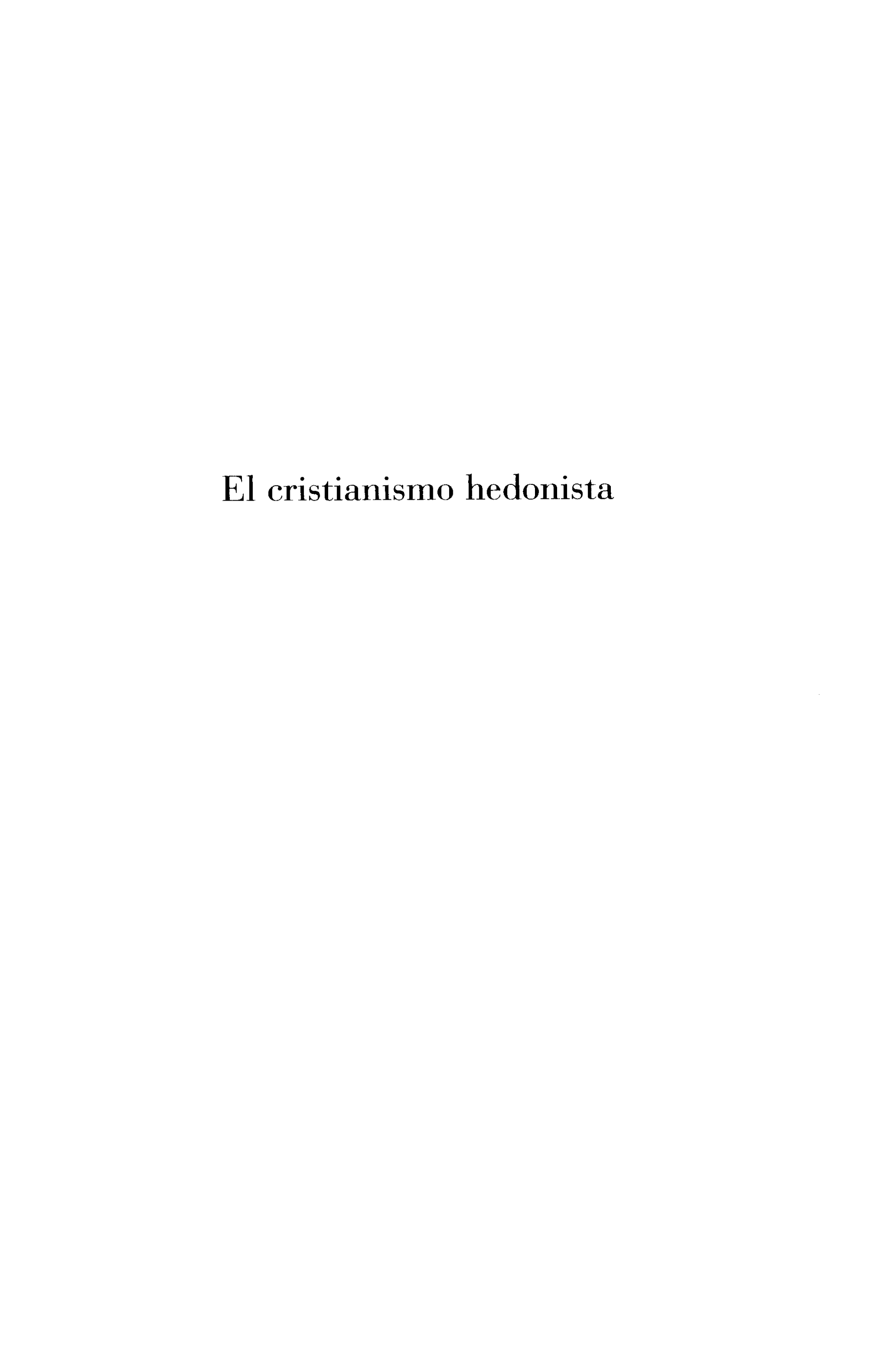


El cristianismo hedonista

Contrahistoria de la filosofía, II



ANAGRAMA
Colección Argumentos



El cristianismo hedonista

Michel Onfray

El cristianismo hedonista

Contrahistoria de la filosofía, II

Traducción de Marco Aurelio Galmarini


EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Le christianisme hédoniste

Diseño de la colección:
Julio Vivas
Ilustración: supuesto retrato de Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), Escuela Francesa, siglo XVI. © Musée Condé, Chantilly, Francia / Lauros / Giraudon / The Bridgeman Art Library

Primera edición: septiembre 2007

ISBN: 978-84-339-6265-2
Depósito Legal: B. 35882-2007

Printed in Spain

Liberdúplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

LA ANTIGÜEDAD, BORRADA

La invención de Jesús, la construcción violenta y autoritaria del cristianismo convertido en religión del imperio entero con el golpe de Estado de Constantino, el vandalismo voluntario de la soldadesca a sus órdenes, la aniquilación de hombres, el incendio de bibliotecas, la persecución de filósofos, el cierre de sus escuelas, la incorporación del estatus de extraterritorialidad ciudadana de los paganos al corpus jurídico –Códigos de Teodosio y de Justiniano–, el desarrollo cultural y planetario de la neurosis de San Pablo, el triunfo del paulismo –odio a las mujeres, al cuerpo, a la carne, a los deseos, a los placeres, a las pasiones, a la ciencia, a la inteligencia, a la filosofía–, la furia persecutoria, y por mucho tiempo, de los antiguos perseguidos, todo ello produce en la historia una sangría que priva a los siglos posteriores, y por tanto al nuestro, de un considerable volumen de informaciones sobre ese largo período.

El mundo antiguo se hunde, desaparece, muere, y con él la filosofía pagana, una parte importante de la cual no atravesará los siglos por razones no siempre derivadas de la abierta voluntad de los hombres de poner punto final al

patrimonio de los antiguos griegos y romanos. Es cierto que los hombres queman bibliotecas, incendian, saquean, asesinan a sus semejantes, entre ellos gente de letras, pero también que el tiempo borra las huellas de esta civilización, convertida en campo de ruinas.

Se entiende que los libros de los filósofos materialistas abderitas –los seiscientos títulos de Demócrito–, las obras de los cínicos y de los epicúreos, la gran cantidad de volúmenes –se dice que trescientos– de Epicuro o de sus discípulos, fueran los primeros en desaparecer. Las prioridades de los copistas cristianos no son precisamente salvar esos volúmenes subversivos. El platonismo y el estoicismo, a veces reivindicados por los Padres de la Iglesia o sus discípulos como sabidurías propedéuticas al cristianismo, se ven favorecidos frente a los pensamientos realmente enemigos del ideal ascético católico.

Y, además, el libro antiguo sirve de incidental recordatorio en una época dominada por la oralidad y la transmisión verbal. La palabra evanescente, no recogida por escribas ni por copistas, se esfuma para siempre. Así ocurre con la enseñanza oral de Platón, probablemente muy distinta de la enseñanza de los textos que han pervivido. Por tanto, obstáculo de la oralidad. Pero también está el obstáculo de la fragilidad del soporte: el papiro, de origen egipcio, aguanta mal la higrometría, el clima y el cambio de estaciones de Roma. Se pudre, se convierte en polvo, y con él todo lo que transmite... Además, la cantidad de ejemplares que constituyen una edición nunca sobrepasa las tres decenas.

Y también está el obstáculo de la lengua; a partir del siglo V de la era común, ya nadie habla griego. Agustín, por ejemplo, lo ignora por completo... Se habla latín. Y se escribe en latín. Cuando se pasa del rollo de papiro al códi-

ce en pieles de animales, esta revolución trae consigo la pérdida de lo que no se copia. Gran cantidad de obras desaparecen lisa y llanamente. Los monjes en sus monasterios retoman los textos útiles a la propagación de su fe y, de paso, los mejoran, los retocan. Y la edición original sin puntuación, sin mayúsculas, sin separación entre palabras, sin mención del nombre del personaje que habla, complica aún más las cosas...

De lo que ha quedado en los rincones, tras salvarse de saqueos, terremotos, incendios, pillajes, el vandalismo humano y los tormentos del tiempo, nadie se ocupa. No siempre es muy valioso... Puesto que a veces escasean –el manuscrito más antiguo de la Vulgata latina requirió mil quinientas cincuenta pieles de ternero–, los pergaminos son raspados para ponerlos al servicio de otros autores, y es así como *La República* de Cicerón, por ejemplo, desaparece bajo los *Comentarios a los salmos,* de San Agustín... A veces se borra la huella antigua a favor de la que está de moda. Y la moda es cristiana...

Cuando, hacia el siglo IX, llega de China el papel, da lugar a nuevas transcripciones y, por tanto, a nuevas opciones. La religión de Pablo de Tarso domina desde hace más de cuatrocientos años. El paganismo y la filosofía antigua son recuerdos lejanos. Los nuevos maestros, los que se copia, se recopia, se utiliza, difunde, lee y comenta, los autores para quienes trabajan los monjes en sus monasterios, son los Padres de la Iglesia: Tertuliano cree «porque es absurdo», Orígenes se castra para llegar más rápidamente al Señor, Cipriano de Cartago descubre a Dios cortejando a una muchacha, Gregorio Nacianceno se tiene por un cadáver que respira, Evagro el Póntico se va al desierto huyendo de las mujeres y de los obispos, Juan Crisóstomo llama a matar paganos, Gregorio de Nisa conoce la epectasis, la

verdadera,* San Agustín enseña la inexistencia de las antípodas y lloriquea a lo largo de las *Confesiones,* y tantos otros... Es la buena sociedad filosófica, pero en ella todos están disgustados con su cuerpo y con la vida. En adelante habrá que contar con esta gente, y durante un milenio. La posibilidad de una filosofía hedonista disminuye considerablemente... Pero existe: es la de los heresiarcas que vienen a continuación.

* *Epectasis* es un término propio de Gregorio de Nisa y la tradición del misticismo cristiano de Oriente. Pero la palabra correspondiente en francés, *épectase,* tiene además la acepción coloquial de «muerte durante un orgasmo». *(N. del T.)*

Contrahistoria de la filosofía, segunda parte

EL CRISTIANISMO HEDONISTA

El primer pensamiento del día, la mejor manera de comenzar bien cada día es, al despertar, pensar si en ese día podemos complacer al menos a una persona. Si esto pudiera admitirse en sustitución de la costumbre religiosa de la oración, los demás saldrían beneficiados con el cambio.

NIETZSCHE,
Humano, demasiado humano, I, 589

Primer tiempo

La comunión de los santos heréticos

1

El batiburrillo sectario. El clima intelectual y el ambiente ontológico en los que se constituye el cristianismo son el caos más absoluto... Es difícil imaginar la profusión de comunidades extravagantes, profetas encendidos, mesías iluminados, pensadores esotéricos y filósofos delirantes que saturan la escena espiritual del primer siglo de la era común. Es verdad que aún subsiste la filosofía digna de tal nombre y que en Roma u otros sitios todavía se siguen las enseñanzas del estoicismo y del epicureísmo. Al mismo tiempo que se perfilan estos histéricos del concepto, perduran en el mundo antiguo los personajes sabios, como Séneca, Epicteto y Plutarco. Pero no por mucho tiempo...

Lo que caracteriza la época es una superposición de civilizaciones: la antigua muere, pero todavía no lo sabe, y la nueva se hará con el poder, pero también lo ignora. De un lado, Atenas y Roma; del otro, Jerusalén y Bizancio. Pericles contra Constantino, Aristóteles frente a Tertuliano, la democracia del ágora en competición con el Estado totalitario cristiano, el ideal pagano de la palestra destruido por la veneración de una crucifixión. Dos mundos, dos ideales, dos universos, dos maneras de pensar. La sociedad cruje.

Marco Aurelio y Diógenes de Enoanda representan los puntos más avanzados de una época que se hunde...

El pensamiento nuevo se busca, pero no se encuentra de inmediato. No puede salir completamente armado de la cabeza de Zeus. La época se presenta como un terreno de experimentación de posibilidades conceptuales, de intentos de poner en pie un mundo alternativo, incluso en el dominio intelectual. La filosofía obedece a las leyes de la evolución de las especies: las formas menos adaptadas desaparecen, las más aptas para la supervivencia se mantienen y echan raíces. La selección se opera con ayuda de conversiones imperiales y de golpes de Estado. Las fuerzas que triunfan arrojan al abismo todo lo que no sirve para su crecimiento y su dominación.

Es fácil señalar la zona geográfica de esta efervescencia, sin parangón en la historia desde mucho tiempo atrás. La vitalidad se desplaza de oeste a este, abandona los puertos romanos o las calas griegas y se desplaza hacia Oriente. A partir de ese momento, lo esencial se trama entre el valle del Jordán y el Asia Menor, particularmente en Palestina, Siria, Samara y Egipto. Desiertos, austeridad geológica, vientos abrasadores, temperaturas de hoguera, tribus de pastores, un puñado de criadores de ganados héticos, raras fuentes de agua, pobreza y miseria generalizadas: este hogar linda con los parajes de Mesopotamia donde se produjo el alumbramiento de la cultura en el planeta. Regreso a las fuentes orientales...

Entre estos intentos filosóficos de formular una alternativa al nihilismo de la época, el gnosticismo ocupa un lugar decisivo. El término abarca múltiples propuestas, a veces contradictorias, pero da nombre a una gran cantidad de propuestas surgidas de individuos extravagantes que viven en pequeñas comunidades –una treintena de fieles– y que,

por cierto, enseñan la vida filosófica que se desprende del contenido de su doctrina, pero sobre todo la practican. A la manera antigua, piensan para conducir mejor su existencia y darle sentido en un período desestabilizador, en el que la falta de proyectos colectivos corre pareja con la de ocasiones para organizar la diversidad.

Es evidente que los gnósticos constituyen menos un continente homogéneo, coherente, de paisajes fijos y definitivos, que un archipiélago formado por múltiples fragmentos de importancia e interés desiguales, así como de diferente consistencia y alcance. Grandeza de unos, insignificancia de otros, sin saber a veces si estas cualidades corresponden a un contenido intrínseco o a fragmentos que subsisten tras dos mil años de destrucciones naturales y humanas, a lo que hay que agregar las falsificaciones, las malas reputaciones, las interpretaciones interesadas y erróneas, las denegaciones de sabiduría, y otras maneras de dar razón a los pensamientos dominantes, tan dispuestos a montar simbólicos autos de fe...

De la gnosis se ignora prácticamente todo: los nombres propios que la ilustran apenas si corresponden a algo, y a veces las rúbricas con que conocemos tal o cual secta parecen absolutamente frágiles. En efecto, hay quienes consideran como sectas separadas lo que otros ven como grados, como diferentes posiciones en la jerarquía de una misma comunidad. ¿Qué se puede decir de Simón, el filósofo itinerante? ¿O de Basilio, el libertino? ¿O de Carpócrates y Epifanio, los disolutos conceptuales? ¿O de Valentín, el pneumático? ¿O de Nicolás, el comedor de esperma? ¿Y qué ocultan los ofitas, adoradores de la serpiente y quizás sodomitas? ¿O los barbelognósticos, esos talentosos cocineros que descuellan en la preparación de paté de feto? ¿Qué son los fibionitas, esos numerólogos del sexo? Y así

de tantos otros, de los que a veces sólo nos ha llegado el nombre o un único significante disociado de su contenido...

2

La lógica de los vencedores. La fragilidad del soporte de los manuscritos, la venganza cristiana cuando los sectarios de Cristo acceden al poder, el trabajo de los copistas pagados por los monasterios, el devenir herético de las doctrinas así etiquetadas por los Concilios de la Iglesia en el poder, el destino habitual que los vencedores reservan a los vencidos, el desgaste del tiempo, incluso la suerte y muchas veces la mala suerte, explican la rareza del corpus, su dispersión en obras abandonadas en los estantes menos consultados de las bibliotecas. No hablemos de ediciones. Si no siempre se han editado fragmentos gnósticos, ni siquiera parcialmente, ¿qué cabe esperar de una obra completa?

Los cristianos atacan violentamente a los gnósticos sobre el terreno, en calidad de contemporáneos. Los vendedores de sectas gnósticas y cristianas evangelizan a las mismas gentes, realizan los mismos viajes, visitan las mismas ciudades, ocupan los mismos lugares públicos, se disputan los mismos fieles. Simón el Mago y Pablo de Tarso ofrecen su mercancía conceptual como rivales: el éxito de uno corresponde al fracaso del otro. Los Hechos de los Apóstoles (VIII, 9-24) dan testimonio de que estos hombres se conocen y de que ninguno de ellos ignora las tesis del otro. La lucha enfrenta en condiciones de igualdad a hombres que se proponen la dominación simbólica de su época.

De esta suerte, como tantas veces ocurre con los pensamientos alternativos de la antigüedad, el gnosticismo, si

hemos de juzgar por lo que los Padres de la Iglesia y los filósofos al servicio del cristianismo le atribuyen, pervive a lo largo de más de mil años. Astucia de la razón, el ataque a las herejías –así llamadas por los representantes oficiales del pensamiento católico– es precisamente lo que las salva. En efecto, al escribir contra ellas, al exponerlas en detalle para refutarlas mejor, al precisar sus tesis con el fin de demostrar su falsedad, Justino de Roma (hacia 160: *Apologías),* luego Ireneo de Lyon (hacia 170: *Contra las herejías),* Hipólito de Roma (hacia 230: *Philosophumena),* Clemente de Alejandría *(Stromata,* final del siglo II-comienzos del III) y Epifanio *(Panarion,* hacia 375) –San Epifanio, pues hay un gnóstico del mismo nombre, pero éste, ¡ay!, no es santo...– hacen posible el paso de estos pensamientos a la posteridad. Por lo general, el primero coteja todo lo que se puede saber sobre el tema, mientras que los otros se limitan a copiar...

Y luego, gracias a la arqueología, un descubrimiento que permite el acceso directo a los textos, lo que evita la mediación polémica cristiana: en 1945, en Nag Hamadi, Egipto, a unos cien kilómetros de Luxor, se exhumó una vasija gnóstica. En esa época, los rollos se colocaban y se conservaban en recipientes de terracota, que los protegían de las inclemencias de la intemperie, los animales y el tiempo. ¿Qué contenía? La biblioteca, todo hace pensar que integral, de una comunidad gnóstica del siglo V...

Esto equivale a decir las fuentes directas, los textos propiamente dichos, o sea, trece volúmenes encuadernados en piel, que contenían cincuenta y un tratados: más de setecientas páginas inéditas, entre las cuales figuraban los Evangelios de Felipe, Matías y Tomás, así como los *Logia* de Jesús, colección de dichos, sentencias y máximas atribuidas a Jesús que, se piensa, han servido para la produc-

ción de los Evangelios que más tarde se declararían sinópticos. Medio siglo después, se espera la publicación de lo que los beduinos no destruyeron, pues, en efecto, los descubridores utilizaron algunos manuscritos para encender el fuego a fin de hacerse el té...

3

Encráticos y licenciosos. El gnosticismo cubre un período muy largo, que va del siglo I al V, al menos por las huellas que se han encontrado. En efecto, Lampecio vivía en un extremo de esta época, en una comunidad en la que las mujeres y los hombres llevaban una vida alegre, libre, vestían suntuosamente, comían en abundancia y refinadamente y practicaban una sexualidad lúdica sin sentimiento de culpa. Una asociación contractual hedonista que hace pensar en la de los epicúreos del círculo de Campania... Pese a que los gnósticos nunca se reivindican como filósofos materialistas antiguos, Ireneo de Lyon no deja de reprocharles que profesen la filosofía de Epicuro y la indiferencia de los cínicos... El atomismo no casa bien con los gnósticos, que, como platónicos, rinden tributo a la existencia de almas inmateriales capaces de transmigración, pero la insolencia asocial e inmoral de los discípulos de Diógenes les va como anillo al dedo.

Algunos historiadores señalan la supervivencia de comunidades gnósticas en el siglo VIII, en plena Alta Edad Media, pura suerte, pues el triunfo absoluto del cristianismo torna peligrosa la práctica herética en ese sector geográfico de Próximo Oriente. Lo más probable es que la enseñanza de la gnosis se mantuviera en grupos aislados en la montaña, lejos del mundo, ocultos por el secreto y practi-

cantes extremadamente discretos, todo lo cual resulta nefasto para la historia de las ideas...

En la mejor de las hipótesis, el pensamiento gnóstico abarca ocho siglos, los primeros de nuestra civilización, la llamada judeocristiana. Por mi parte, pienso que la persistencia de las ideas gnósticas en la Europa medieval se debe a la migración de comunidades o de individuos que, aunque separados de esos grupos, llevaban el mensaje transmitido a los Hermanos y las Hermanas del Espíritu Libre, que son el nexo con el período medieval, y luego el renacentista, de nuestra cultura. Marcos, discípulo de Valentín, se convierte en maestro de gnósticos en la Galia... El gnosticismo pasa de Oriente a Occidente a través de Armenia, Capadocia, Grecia, Bulgaria y Bosnia. Holanda lo acoge discretamente, pero con benevolencia...

Es evidente que a lo largo de un período tan dilatado y sobre tan extensa geografía, la unidad del gnosticismo parece impensable. Es imposible que un espectro que va de Simón el Mago, el tábano de Pablo de Tarso, a oscuros anónimos contemporáneos de Carlomagno, presente un pensamiento homogéneo, discursos idénticos o una teoría común. Se encuentran variaciones, eventuales contradicciones, afirmaciones que se excluyen, pero estos hombres y estas mujeres, cuyos siglos de oro son los dos primeros de nuestra era, están animados por una misma sensibilidad.

Podemos, en este archipiélago, atrevernos a una primera clasificación, aun cuando esté presidida por la arbitrariedad. Esta clasificación permite distinguir dos líneas de fuerza: por una parte, los gnósticos encráticos, que mantienen una línea ascética, y por otra, los gnósticos licenciosos, defensores de una opción hedonista. Puede que esta distinción parezca infundada, pues los gnósticos dejan que sus

discípulos escojan entre las opciones encráticas y las licenciosas. Puesto que el mal impera en la tierra de manera absoluta –y éste es un punto de la doctrina que todos comparten–, es indiferente optar por la negación del cuerpo o por su afirmación. El indiferentismo se impone a menudo en la materia: lo esencial afecta menos a la carne culpable, impregnada de mal, que al alma, absolutamente independiente, pura, única implicada en el trabajo de salvación. El cuerpo no cuenta para nada; por tanto, olvidarlo o utilizarlo hasta el hartazgo es una sola y la misma decisión...

En este bazar filosófico, unos pocos enseñan claramente a hacer del cuerpo un instrumento de liberación (más adelante diré cómo y por qué). El gnosticismo se instala más allá del bien y del mal, por encima de todas las preguntas, incluido el sexo, la libido, los deseos, las pasiones y las pulsiones. Pablo enseña una gnosis ascética, francamente ascética; en el mismo terreno, los gnósticos licenciosos afirman lo contrario: ¿vuestro cuerpo arde de deseo? ¡Calmaos!, exige el de Tarso. ¡Satisfaceos!, sobrepuja Simón el Mago. Y en la alegría...

4

La alegría del pneumático. La teoría gnóstica apunta a una práctica consecuente. De estos comportamientos comunitarios no nos ha llegado nada, o casi nada. La época funciona sobre el principio de la oralidad. El libro existe como recordatorio, como medio para mantener un propósito en el tiempo, pero secundariamente. Lo que prima es el verbo, y con él la relación maestro-discípulo. La enseñanza se construye sobre la base de la palabra, no de los textos. Hoy, las sentencias que se intercambiaban entre el

gnóstico y su comunidad han desaparecido. Lo que queda son fragmentos recogidos por enemigos, con lo que eso supone de violentar a la verdad...

El cuerpo gnóstico es uno de los más esotéricos que puedan existir. Los textos que han perdurado, separados de la palabra que los enuncia, los comenta y los explica, se resisten increíblemente, pues estas filosofías practican un hermetismo de altos vuelos. La creación de neologismos, la pasión numerológica, la exacerbación de lo maravilloso, las extrapolaciones mitológicas, el lenguaje sectario, todo ello desanima al lector deseoso de penetrar en los arcanos gnósticos... Sin la voz del guía capaz de conducir al discípulo –la lógica propia de toda secta, cristiana o no–, el discurso es letra muerta. Exige una palabra viva, que, por supuesto, ha desaparecido definitivamente.

La práctica gnóstica es sectaria, en el sentido primario del término: supone la secta, es decir la comunidad de elección, escogida por cooptación. Hay muchas razones que justifican esa posición secreta o discreta, entre ellas el sentimiento de pertenencia a una élite, a una casta de elegidos, el temor a salir a la luz en caso de persecuciones y la lógica intrínseca de la secta, que obliga a la obediencia al maestro, al iniciado, al superior jerárquico. Estas tres razones conciernen sobre todo a los gnósticos...

A la manera de los francmasones de siempre, los gnósticos disponen de signos de reconocimiento con el fin de diferenciar su modo de dirigirse a los hermanos o a los profanos. San Epifanio dice que se rascan la palma cuando se encuentran y se dan la mano para asegurarse de la iniciación de su interlocutor. Después de esta comunicación gestual, el discurso se libera, y también la práctica, pues entonces comienzan los banquetes –los ágapes masónicos–, seguidos de una sexualidad generalizada en la oscuridad.

En esto, me parece, se distinguen los fieles del Gran Oriente y los de la Gran Logia...

El gnóstico cree que es un elegido. Divide a los hombres en tres categorías: los hílicos, los psíquicos y los pneumáticos. Los primeros, en la base, están atrapados en la materia y jamás conocerán la salvación; desprovistos de alma, constituidos exclusivamente de materia, están destinados a la pura destrucción; en cierto modo, los hílicos corresponden a los paganos, que no despegan del suelo por ignorancia de las verdades gnósticas. Los segundos pueden esperar la salvación gracias a su complexión mental: los psíquicos tienen alma, ciertamente, pero no espíritu, y sólo pueden esperar la liberación si aciertan a dar con la iniciación; es posible que los gnósticos calificaran así a los cristianos, que en parte se hallaban en el buen camino, pero sólo en parte. Los terceros, los pneumáticos, han sido señalados por la Potencia de las Potencias y disponen de la gracia, lo que les permite actuar sin preocuparse por el bien y el mal. Hagan lo que hagan, están salvados; son los gnósticos.

El hílico y el pneumático no viven en el mismo mundo. Unos se corrompen en el mundo sensible, los otros evolucionan en el universo inteligible ya en vida, en esta tierra material. Los hílicos se reducen a su cuerpo; los psíquicos tienen un alma que se define como una partícula de fuego que arde en el cielo en el que viven las divinidades, y entre ellas la primera; los pneumáticos, aun cuando también ellos tienen un cuerpo, ya no dependen de él. Aligerados al máximo, participan efectivamente de la verdad inteligible.

Los gnósticos, a todas luces, son objeto de persecuciones, y lo son desde la llegada de Constantino al poder y la conversión del imperio junto con su insignificante conversión personal. Pero incluso antes de estos días nefastos, ya

se tiene a los gnósticos por magos, taumaturgos que no enseñan lo mismo que profesan los sacerdotes del culto pagano. A los oficiales de lo sagrado, a los jerarcas del poder religioso, no les gustan nada estos hombres y estas mujeres que predican en su terreno y, al recurrir a argumentos hedonistas, seducen mucho más fácilmente que ellos. Todas las religiones oficiales enseñan el amor al prójimo, pero limitan sus prescripciones sólo a los semejantes...

En cuanto a coercitivas, lo son en la misma medida: en este caso, en la lógica de la secta, que erige toda una estrategia que obliga a la obediencia so pena de exclusión. La lección es válida todavía hoy en relación con ciertos filósofos cuyo vocabulario esotérico, profusión de neologismos y exposiciones abstrusas favorecen mucho más la mera repetición que la comprensión. Ante un corpus cerrado, autista, imposible de penetrar ni siquiera con la mejor voluntad del mundo y a pesar de todos los esfuerzos por conseguirlo, sólo quedan la fuga o la adhesión sobre la base de la repetición, el encantamiento, la reiteración en los términos utilizados por la secta.

La alternativa, por tanto, opone interdicción y adhesión. La primera amenaza a los que se niegan a jugar el juego de la duplicación en los mismos términos, con idénticos tics de lenguaje y de exposición; la segunda abre el acceso a la iniciación, con tal de hacer propios, sin espíritu crítico alguno, la fraseología y el lenguaje críptico de la secta. De esta manera, los gnósticos dan lugar a una lógica doble: por un lado, la exclusión de los que no se adhieren ciegamente; por el otro, la integración de un rebaño de fieles dispuestos a seguir al gurú con las demostraciones de sumisión intelectual que supone la aceptación, palabra por palabra, del discurso que el maestro reserva para sus discípulos. El contrato comunitario de la secta –renuncia a toda

subjetividad y sometimiento a la ley del grupo– autoriza un último empleo de la razón, pero sólo para desistir de hacer libre uso de ella...

5

Calabazas, melones y pepinos. El léxico gnóstico ofrece un ejemplo de logomaquia sin parangón. Este tipo de glosolalia, dicen los psiquiatras, es signo de una histeria que parece marcar la época... Es cierto que todo filósofo digno de tal nombre crea su vocabulario e impone a la lengua común violencias de las que surge un lenguaje propio, una música distinta gracias a ciertos acordes recurrentes: palabras, conceptos, giros, tics de lenguaje, períodos, ritmos, etc. Por otra parte, la originalidad de un pensamiento pasa por este puñado de palabras particulares, en cuya aparición se reconoce la visión del mundo propia del pensador en cuestión.

A veces, la creación de conceptos necesita una palabra nueva, pues ocurre que no es posible dar nombre a un descubrimiento con un término preexistente al hallazgo. Mientras los neologismos no broten como setas, por qué no... Pero también hay casos en que la aparente profundidad de una filosofía es pura simulación, una avalancha de vocablos nuevos, de nociones inventadas, de giros formalmente inéditos, que no logran ocultar la ausencia de fondo, incluso la verdadera indigencia de contenido. No vale la pena dar nombres ni ejemplos...

El delirio verbal del gnosticismo cansa incluso a los especialistas, como Jacques Lacarrière, por ejemplo. ¿Cómo no imaginar que este exceso radical de términos nuevos, de nociones desconocidas, no tiene en vista, por poco que sea,

el examen del aspirante? Cuanto más difícil de aprender, de recordar y de dominar sea la lengua construida, más se reduce a un corto número de personas, forzosamente mínimo, la capacidad de manejarla con habilidad, y así se percibe más claramente los esfuerzos y la docilidad del individuo en busca de aprendizaje del discurso. Es un ejercicio iniciático y, simultáneamente, un eficaz instrumento para medir la plasticidad mental del sujeto, su determinación de acceder al círculo de los iniciados...

De esta manera, el aprendiz de gnóstico tiene que transigir con Eones que proceden del Pro-Padre y constituyen un Pleroma en el que evolucionan las Syzygías... Esto sólo para empezar, por supuesto... Precisemos: el Pro-Padre –también puede llamarse Pro-Príncipe, Padre o Abismo, para qué ser simple...– define el Eón perfecto, el Eón de Eones... Invisible, inconcebible, eterno, exento de generación y corrupción, jamás afectado por el movimiento y contemplando su propia imagen en sí mismo como en un espejo, presenta una extraña semejanza con Dios, el Dios de los filósofos. Un poco platónico, un poco aristotélico, vagamente alejandrino –el Uno de Plotino, por ejemplo–, podría llamarse simplemente Dios, pero en ese caso la novedad no quedaría tan patente... Tanto más cuanto que a menudo los gnósticos creen en la existencia de un Dios que no existe. En este tipo de demostraciones sobresale Basílides...

Es cierto que aquí hay un comienzo de definición del Pro-Padre, pero esta propuesta de resolución también utiliza palabras que requieren definición, como, por ejemplo, los Eones. Veamos: el Eón se define como la emanación del inteligible puro. Sobre la base del principio metafórico, se vale del registro espacial –punto, línea, plano, volumen– para expresarse en el registro del tiempo: instante, día, año,

etcétera. El delirio percibe de lleno este platonismo y allí volvemos a encontrar las delicias de la filosofía, y sobre todo de la teología, del *Timeo.*

Estos Eones funcionan en pares: un macho, una hembra. La doctrina afirma que son treinta, ni uno más, ni uno menos. Uno de ellos se llama, por cierto, Hedoné, el Placer, pues, evidentemente, cada uno tiene un nombre particular: Abismo y Silencio, Intelecto y Verdad, Hombre y Cruz, Logos y Sabiduría, etc. Quince parejas, por tanto, cada una de las cuales se llama Syzygía. El agrupamiento de esta familia de Eones constituye el Pleroma. Es otra manera de referirse al Cielo, el mundo divino, la fuente paterna...

Ireneo de Lyon se burla de este vicio valentiniano –los otros gnósticos obedecen al mismo principio...– de crear un vocabulario esotérico. Es cierto que *Contra las herejías* contiene más pasajes aburridos que divertidos, pero hay uno que merece ser citado exactamente en los términos que emplea el obispo cristiano, quien escribe: «Hay cierto pro-Príncipe real, pro-desprovisto de inteligibilidad, pro-desprovisto de sustancia y pro-dotado de redondez, al que llamo Calabaza. Con esta Calabaza coexiste una Potencia a la que llamo Supervacuidad. Esta Calabaza y esa Supervacuidad, puesto que forman una unidad, han emitido, sin emitir, un Fruto visible en todas partes, comestible y sabroso, Fruto al que el lenguaje llama Pepino. Con este Pepino coexiste una potencia de la misma sustancia, a la que llamo Melón. Estas potencias, esto es, la Calabaza, la Supervacuidad, el Pepino y el Melón, han escrito todo el resto de la multitud de melones delirantes de Valentín»... El descubrimiento de estas únicas líneas sabrosas es lo que justifica la lectura de casi mil páginas indigestas...

6

Cifras libidinosas y números activos. Cuando no marean con el léxico, los gnósticos sobrecargan los textos de consideraciones numerológicas probablemente familiares en esa época, en que era habitual la práctica de la astrología y la adivinación. Las aritméticas sagradas se suceden y se parecen unas a otras. Dan testimonio de una pasión por la clasificación y el orden. La gnosis pone en forma. Encasilla lo real. Cifra el mundo con el fin de que todo esté en su lugar y que nada circule libremente.

Cada serie, grupo o disposición requiere, evidentemente, una palabra nueva que la caracterice. Así, la Triacontada nombra los treinta Eones del Pleroma valentiniano; o la Diada, la Dodécada, la Ogdoada, otros tantos términos para caracterizar combinatorias en dos, doce u ocho. Por ejemplo, la mencionada Ogdoada está compuesta sucesivamente por el Abismo y el Silencio, el Intelecto y la Verdad, el Verbo y la Vida, el Hombre ideal y la Iglesia. Las lecciones de catecismo gnóstico debían de ser interminables...

A veces, los miembros de la secta practican matemáticas divertidas. Por ejemplo, los fibionitas –probablemente una subsección de los barbelognósticos al mismo tiempo que los zaqueos, los nicolaítas, los barbelitas, los estratióticos, los levíticos, los borboritas y los codianos, que sin embargo algunos consideran categorías dentro de la misma secta...– practicaban el sexo con una calculadora en la mano, pues invitaban a sus discípulos a extraer su esperma trescientas sesenta y cinco veces en el curso de trescientas sesenta y cinco uniones con trescientas sesenta y cinco mujeres diferentes. Dejo a los temperamentos minuciosos la tarea de establecer contabilidades precisas...

A menudo el uso de los números depende de registros menos risueños. La mayoría de las veces, los gnósticos se sirven de las cifras para apaciguar su manía genealógica. Pues se afanan apasionadamente en encontrar los orígenes de las cosas, explicar cómo se presentan en el mundo, de qué manera la realidad procede de un primer principio antes de diversificarse de un modo reductible a fórmulas matemáticas. El prodigioso descenso de lo Uno a lo Múltiple tiene que despertar la curiosidad filosófica. En el otro extremo de su preocupación se encuentran el devenir y el destino del mundo: ¿adónde va? ¿A su perdición? ¿A su duración? ¿A su desaparición? ¿A su salvación? ¿A su regeneración? La obsesión de la época por los apocalipsis encuentra en la cifra una especie de cobertura de seriedad: la reducción del mundo a fórmulas matemáticas seduce a los filósofos desde mucho tiempo atrás; de Pitágoras a Spinoza o Leibniz, la idea de una *mathesis universalis* persiste de modo duradero.

Mezclar los neologismos, las cifras y los personajes conceptuales produce finalmente un feliz bazar intelectual, espiritual y conceptual: los Arcontes hacen malabarismos con las Syzygías en el Pleroma, las Grandes Luminarias se codean con la Sofía lasciva o los Anzuelos salvadores, el Hombre Primordial conversa con la Madre celeste en la Hebdómada –los Cielos inferiores, el Hipoctoniano que designa el Caos y el Hades–, todo ello en los ambientes de las Simientes Pneumáticas que garantizan la alegría de la convivencia.

7

La gnosis «corta y pega». ¿De dónde vienen estos hombres y estas mujeres? ¿De qué linajes descienden? ¿Qué maestros confiesan haber tenido? Esos neologismos que no vienen de ninguna parte, esas extravagantes matemáticas que descienden del cielo, esas éticas inmorales sin fuente, esas mitologías abracadabrantes, ¿qué origen tienen? Pues los gnósticos se inscriben en una época marcada por influencias, de lo que da fe la geografía: los lugares en los que establecen sus comunidades son ciudades, puertos, lugares de paso, de comercio y, por tanto, de mezcla de hombres y de ideas. Hipólito de Roma construye toda la demostración de *Philosophumena o Refutación de todas las herejías* sobre la base de que todos los gnósticos cometen errores y propagan herejías porque plagian a filósofos de la antigüedad, culpables de paganismo y de no ser cristianos antes de Cristo. ¿Simón el Mago? Un sectario de Empédocles... ¿Basílides? Un clon de Aristóteles. ¿Valentín? Una mezcla de Pitágoras y Platón. Para Ireneo de Lyon son todos mezclas de Epicuro y los cínicos. Pero todos se equivocan, salvo, tal vez, en lo que respecta a la filiación cínica...

No se les puede reprochar materialismo: todos creen en la existencia de un alma inmaterial distinta del cuerpo, aunque encerrada en él en virtud del principio del castigo; todos mantienen la idea de que estas almas migran a otros cuerpos después de la muerte y sobreviven al deceso; todos afirman que, después de la muerte, el destino del alma depende del uso que se haya hecho de ella durante la vida; todos pueblan el cielo de criaturas inteligibles; todos explican el mundo valiéndose de un principio divino y de la ayuda de demiurgos; todos definen la salvación como la libera-

ción del principio espiritual ígneo de su prisión material, carnal, corporal. Como Pitágoras y Platón...

Entonces, ¿son platónicos los gnósticos? No, pues Platón afirma claramente su repugnancia por la vida, el cuerpo, los deseos y los placeres, mientras que los gnósticos licenciosos se instalan más allá del bien y del mal y piden al cuerpo, los deseos, los placeres, las pasiones y las pulsiones las ocasiones de salvación filosófica. Si el hedonismo define todo pensamiento que cuenta con el cuerpo, que con él se integra, que prefiere la vida a la muerte y la alegría a las pasiones tristes, los gnósticos pertenecen al continente hedonista. De manera que, paradójicamente, hay que considerarlos platónicos hedonistas, un oxímoron...

La honestidad nos llevaría a atribuir a Oriente las tesis platónicas antes mencionadas: es evidente que Platón debe gran parte de su pensamiento –cuando no lo esencial– a Pitágoras. Pero el filósofo al que no le gustan las sorpresas debe el contenido de su doctrina a los gimnosofistas, es decir, a los yoguis hindúes. Al reactivar las tesis platónicas sobre el alma y la metempsicosis, los gnósticos vuelven a tomar contacto con las fuentes de todo el pensamiento griego: la otra margen de la cuenca mediterránea...

De manera que las influencias suponen también un rodeo por las espiritualidades que influyeron por su proximidad geográfica: el mazdeísmo persa, el judaísmo palestino, probablemente el orfismo helénico y, seguramente, el pitagorismo y el platonismo griegos. El dualismo del maniqueísmo caldeo –siglo III d. C.–, en su oposición entre el bien y el mal de acuerdo con el mismo principio que los gnósticos, también procede de estas influencias mezcladas. El combate entre Luces y Tinieblas en el Ormuz y el Arimán de los persas, el mesianismo apocalíptico y profético llega-

do de Palestina, las iniciaciones y las prácticas comunitarias secretas a la manera de los discípulos de Orfeo y las cosmogonías heredadas de Pitágoras y Platón, son otras tantas pistas a explorar para desentrañar los orígenes de la gnosis.

Además, señalemos cuán contemporánea es ésta de la producción del cristianismo. Es lo que explica cierto número de puntos comunes. Se podría afirmar que el cristianismo es una gnosis que ha triunfado, y la hipótesis se sostiene. La ascensión de Jesús a los cielos y su resurrección tres días después de su crucifixión rivaliza en su carácter milagroso con Simón el Mago, que vuela al cielo de Roma, con Marcos, que subyuga a las mujeres transformando el contenido de las copas en sangre virtual, o con Basílides, que afirma que Jesús emplea un hechizo para hacer que crucifiquen a Simón de Cirene en su lugar... La construcción del cristianismo abreva en las mismas aguas.

Así como Jesús es una construcción producida por quienes creen en él a partir de citas del Antiguo Testamento destinadas a mostrar que es el Mesías anunciado, el profeta que los judíos esperan, así también los gnósticos picotean en ciertos libros veterotestamentarios para elaborar su ideología: el Génesis, por ejemplo, les da ocasión de extensos desarrollos sobre el nacimiento del mal, el origen de la negatividad en el mundo o la degradación de la humanidad. El Libro de Enoch proporciona una tesis esencial para la comprensión del carácter indiferentista o licencioso de determinados gnósticos: la tesis de la gracia y de la predestinación, que tanta tinta ha hecho correr de Agustín al siglo XVII jansenista y pascaliano...

Ciertos pasajes de los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas de Pablo o el Apocalipsis de Juan dan fe del enfrentamiento entre cristianos primitivos –Pedro y Pablo, en este caso– y gnósticos, en particular Simón. Las dos co-

rrientes se inspiran en las mismas fuentes, responden a las mismas necesidades de una misma época. El clima gravita sobre ellos de modo semejante: la angustia, el temor, el miedo, el sentimiento de un mundo que se hunde y la espera de otra cosa; de ahí el incalculable número de profetas, milenaristas, mesías y anuncios del inminente fin del mundo. La gnosis «corta y pega» de textos antiguos, a la vez que toma y se nutre de influencias del momento. El cristianismo también. Pero los gnósticos no disponen de un Constantino para imponerse. He ahí toda la diferencia...

8

La caída en el tiempo. A menudo, el gnosticismo es para los filósofos una religión, y a la inversa... De manera que ni unos ni otros abordan este continente, persuadidos de que pertenece a la corporación de enfrente. Ni Agustín, obispo de Hipona, ni Tomás de Aquino, dominico y Doctor Angélico, ni, más tarde, Malebranche, oratoriano, o Kierkegaard, pastor protestante, impiden que los profesionales de la filosofía los tengan entre los suyos. Creadores de conceptos, inventores de personajes conceptuales, farfulladores de un lenguaje inventado, de una música, corresponden punto por punto a las definiciones de un Deleuze para permitir el acceso al santo de los santos de la filosofía.

La época se caracteriza por un movimiento pendular de la filosofía, toda la filosofía, hacia el lado del cielo: escruta un mundo hipotético para tratar de adaptarse a la realidad, incluso para negarla o abandonarla más fácilmente. Los gnósticos y los Padres de la Iglesia comparten un

mismo interés por inventar un universo capaz de liberarlos de tener que soportar el aquí y ahora. El odio al mundo les afecta por igual. Los siglos I y II –y también los otros, pero más en particular estos tiempos inaugurales– se caracterizan por una pertinaz voluntad de instalar la realidad en el cielo, mientras que el hedonismo propone traer el cielo a la tierra.

El aspecto común a todos estos pensadores en su urgencia por un mundo alternativo es la coincidencia del mundo y el mal, que la menor partícula de realidad está envuelta de negatividad. Para llegar a esta conclusión no hace falta reflexionar ni enunciar postulados. Basta con constatar, con mirar alrededor, con abrir bien los ojos y extraer lecciones. El tiempo de los emperadores julio-claudios –se cree que Jesús era contemporáneo de Tiberio–, el del Bajo Imperio y la Alta Edad Media, rebosa de emperadores sanguinarios, tiranos y autócratas; las guerras persisten en las fronteras, la pobreza es el patrimonio común, las intrigas políticas se suceden y se asemejan, e incesantemente el pueblo paga los platos rotos: el deseo de otro mundo, cuando no parece posible en el terreno político, invade las zonas teológicas. A falta de una ciudad de los hombres digna de tal nombre, se inventa una ciudad de Dios en la profusión de las promesas de felicidad y de dicha eternas. El fracaso de lo político prepara el terreno a lo religioso.

Los gnósticos sostienen que gobierna el mal, como lo demuestra la caída en el tiempo. El mundo procede de la voluntad perversa de un demiurgo maligno. Contra los cristianos, que piensan que la negatividad fue producida por el libre albedrío del primer hombre –en realidad, de la primera mujer...– y que liberan a Dios de toda responsabilidad en materia de genealogía del mal, los gnósticos creen en el fracaso de la Creación. Para los partidarios de Cristo,

la culpabilidad tiene una considerable gravitación, puesto que el pecado original se transmite de generación en generación; en cambio, para los gnósticos no se trata de sentirse culpables de una falta que no se ha cometido; si el mal existe, hay que reprochárselo a Dios, malvado diseñador integral de la prisión.

Esta idea fundamental basta para mostrar, contra la opinión de Renan, que los gnósticos no son cristianos, sino puramente filósofos, que luchan y trabajan en el mismo terreno que los discípulos de Jesús, pero que proponen concepciones del mundo de consecuencias metafísicas diametralmente opuestas. La desoladora ontología de los cristianos condena al hombre por toda la eternidad mientras arrastra su fardo en la tierra. La ontología gnóstica, en cambio, disculpa a los seres humanos y los deja en libertad de actuar en un mundo asimilable a un campo arrasado. Para los unos, Adán es culpable; para los otros, víctima. El destino de la humanidad se juega en esas dos posiciones radicalmente antinómicas.

De esta manera, para los gnósticos, el Bien y el Mal coexisten, por cierto, pero no separados, en absoluto, sino claramente mezclados, indisociables. Si resulta imposible distinguir estos dos tiempos, ¿cómo pensar y actuar, si no es por encima del bien y del mal? Antes de la caída, el mundo conocía la felicidad, siempre asociada (Platón no está lejos de ello) a la eternidad, la inmaterialidad y la inmortalidad, esto es, lo incorporal. Después de esta caída vertiginosa, vivimos la situación exactamente inversa: el tiempo, la materia y la muerte, esto es, el cuerpo. Lo que queda es componer con estos datos incontrovertibles; en eso consiste el proyecto gnóstico, su propósito.

Siempre con una perspectiva platónica, y con las distorsiones intelectuales y mentales infligidas por más de sie-

te siglos de existencia de la corriente, la gnosis invita a reencontrar la vía del cielo, única perspectiva capaz de generar la salvación. Se supone que Plotino combatió a los gnósticos en una de sus *Enéadas* (II, 9). Sin embargo, su obra parece ilustrar una de las modalidades del gnosticismo, pues también él condena el mundo de la materia y aspira a la unión con lo Uno-Bien, principio de todo lo que es, después de una empresa de purificación y de ascesis. Los gnósticos piensan y actúan exactamente sobre el mismo principio: abandonar este mundo y acceder a la felicidad del Pleroma, donde los Eones se divierten en una danza con los Arcontes y otras figuras del paraíso.

Una diferencia, en todo caso, y una diferencia de calado, pues permite clasificar a Plotino, los filósofos alejandrinos y los platónicos ortodoxos junto al ideal ascético, mientras que los gnósticos, al menos los que aquí nos ocupan, los gnósticos licenciosos, se inscriben en la tradición del pensamiento hedonista: esta diferencia reside en la consideración del cuerpo. Plotino se avergonzaba de tener un cuerpo, nos dice Porfirio, por ejemplo, en su *Vida de Plotino.* Por su parte, los gnósticos consideran indiferente tener un cuerpo y que, indiferencia mediante, lo mejor es contar con él, integrarse en él, utilizarlo, no transformarlo en enemigo, sino en ocasión de liberación. ¿Cómo? Agotando sus posibilidades. He aquí una manera de emplear el cuerpo diferente de prohibir sus posibilidades.

Es así como Platón enseña que el sabio aspira a la muerte para no tener que soportar el peso de su cuerpo y de su materia, que toda empresa filosófica consiste en liberar el alma de la carne en la que yace prisionera; de la misma manera, Plotino rechaza los baños, los cuidados, las reproducciones de su rostro en bustos; su régimen alimentario es deplorable, somatiza –dolor de garganta

crónico, grave enfermedad de la piel–, se priva de sueño, está en permanente tensión nerviosa, su equilibrio psíquico es frágil, invita a huir del mundo y en su existencia pasa por cuatro trances, no independientes de la solicitación chamánica de su fisiología; en esa misma época, Valentín, Basílides, Carpócrates, Epifanio y otros celebran banquetes, copulan, se masturban y preparan patés de fetos abortados para sus comuniones. Esto demuestra que el platonismo puede no ser ascético y hasta ser francamente hedonista, ¡siempre que abandone lo esencial de la doctrina de Platón!

I. SIMÓN EL MAGO Y «LA GRACIA»

1

El filósofo itinerante. Simón de Samaria –exactamente, de Guiíta– enseña a sus fieles en el siglo I de nuestra era. En las ágoras en las que Pablo se cura la histeria, también él trata de dominar el mercado filosófico. Puesto que los apóstoles recurren a la magia, ¿por qué no él? En esa época, la magia y los milagros pertenecen al mismo campo de lo maravilloso. No se tiene respeto por la razón razonable y razonante. En esos tiempos de efervescencia intelectual, los espíritus, los demonios, lo irracional y los mitos coexisten con el Logos sin dificultad. Lo mismo, por cierto, ocurre todavía hoy...

De manera que Simón acosa al apóstol Pedro para conseguir sus secretos mediante pago... Evidentemente, el mago cristiano no le facilita ningún otro truco que su fe y su creencia en un Dios que hace posible tales milagros. Ante la negativa, Simón llega a la conclusión de que esa divinidad no existe. A partir de ese momento, persiste en creer menos en la taumaturgia cristiana que en la habilidad de los magos que utilizan subterfugios para lograr sus fines: evangelizar, vender la doctrina de Cristo, creándola para la ocasión.

Simón rivaliza con los fieles a Cristo y obtiene en ello

notables éxitos, pues goza de considerable reputación. A tal punto que –se dice– el emperador Claudio, bajo cuyo gobierno le tocó vivir, ordena que se erija una estatua en su honor. Para un hombre de poder siempre es útil mantener buenas relaciones con los magos, los hacedores de milagros, los manipuladores de lo irracional y, sobre todo, con sus discípulos, en tanto sujetos que se vuelven dóciles cuando, por demagogia, se alaba a sus ídolos.

En Tiro, Simón compra una prostituta. Se ignora si estaba en actividad o fuera de circulación. Su nombre es Helena. Ireneo de Lyon da fe de su increíble belleza... Como precursor de Auguste Comte, Simón la transforma en divinidad y organiza su culto. Para ello ofrece referencias sobre su prestigioso pasado y sus talentos genealógicos. Intermediaria del poder de Dios, dio a luz a los ángeles, nada menos, los cuales, con posterioridad, crean el mundo. Prisionera de los ángeles, que se niegan a reconocerla como progenitora, la cubren de ultrajes. El Mesías hace su aparición únicamente para resolver el problema: a ella debemos, por tanto, que éste viniera del cielo para poner orden en el caos angélico y regular la permanente competición de los ángeles que aspiran al mayor poder posible.

Es de imaginar que, dado su oficio anterior, soportara los ultrajes menos fácilmente que otras mujeres. Entre estos ultrajes cabe destacar un castigo platónico: el encierro del alma –su principio y su ser primeros– en un cuerpo. Y la consecuencia esperada: un ciclo perpetuo de reencarnaciones de acuerdo con su comportamiento en la existencia. Siempre Pitágoras y Platón. Así se explica más fácilmente que antes de ejercer el oficio de peripatética en Tiro pudiera haber sido la Helena a la que se debe la guerra de Troya, y que luego se convirtiera en ocasión filosófica del ladrón Simón, que predica a las multitudes en su galante y radian-

te compañía, argumento añadido para seducir a la gente sencilla...

La muerte de Simón equivale a la del Crucificado por el halo de portento que la rodea. Hay de ella dos versiones, como ocurre a menudo en la doxografía, en la que los filósofos dejan la posibilidad de elegir. El propósito es dar a entender que se muere como se vive: la manera de morir informa acerca del contenido de la enseñanza que se ha realizado en vida. Ningún filósofo tiene el mal gusto de optar por un fallecimiento que contradiga su pasado: en lo que respecta a Diógenes, el doxógrafo deja la opción entre ingesta de un pulpo crudo o la mordedura de un perro; en ambos casos, muerte en coherencia con su ser: la naturaleza cruda es preferible a la cultura cocida y los animales indican siempre la buena dirección, incluidos los perros rabiosos...

Primera versión: Simón el Mago –es preciso ser mago para este comportamiento tan particular– vuela durante mucho tiempo en el cielo de Roma. Se toma su tiempo y planea sobre los lugares que muy pronto acogerán la primera basílica de San Pedro. Pedro, que pasa precisamente por ahí, advierte la presencia del nuevo Ícaro y no le gusta esa incontrarrestable publicidad para la gnosis. Una promoción difícil de igualar. El futuro santo, por el momento cristiano y muy contrariado, reza para que el sortilegio de Simón toque a su fin. Efecto garantizado: Simón se estrella contra el suelo y muere. Una versión del amor al prójimo y de la eficacia del cristianismo, incluso de su superioridad sobre la gnosis...

Segunda versión: tanto en la tierra como en el cielo, el Mago descuella. En consecuencia, desafía a su auditorio: que se lo entierre profundamente, que a los tres días resucitará de entre los muertos. Se entiende la alusión: los tres días de demora suenan como un desafío lanzado a Cristo y

los suyos. Simón también puede efectuar ese tipo de comportamiento, que, entre paréntesis, los yoguis consiguen con entrenamiento... Pero sin nada de yogui y un tanto imperioso –no se rivaliza impunemente con el futuro señor del universo visible e invisible a punto de dar su golpe...–, Simón se mete bajo tierra y allí permanece todavía hoy. Apostamos a que salir imprevistamente a la superficie hoy en día, casi dos mil años después, le daría una innegable ventaja.

2

Amar al prójimo, pero en la cama. Cuando no embauca a su público y no utiliza historias inverosímiles para llamar la atención sobre él e infundir a su mensaje un valor indiscutible, Simón el Mago piensa. Teoriza, propone ideas. Junto a las calaveradas –semejantes a las de todos los actores de la antigüedad, lo repetimos, y no sólo de las figuras cristianas...– de una vida cotidiana movida y gozosa, el filósofo gnóstico introduce una teoría llamada a producir una considerable cantidad de efectos más allá de los siglos, pues se trata de la teoría de la gracia y de la predestinación, tan cara al agustinismo, el jansenismo, el luteranismo y el calvinismo. Por tanto, una apuesta importante.

La lectura que propone Simón –y los gnósticos licenciosos– se presenta como una interpretación de ciertos versículos de Pablo de Tarso. De ahí la cólera y la irritación de los funcionarios de la Iglesia que hacen constar que, si se va a beber de las fuentes cristianas, lo que se encuentra es muy distinto de aguas podridas. Ireneo de Lyon, por ejemplo, se desespera ante la idea de que se mencione al casti-

gador de la cristiandad para justificar todo tipo de desenfrenos sexuales. El santo de Tarso, que odia la carne, falseado por quienes le piden que acelere el traslado al cielo, ¡el colmo!

Éstos son los pasajes incriminados: el de la Epístola a los Romanos (VI, 14), que afirma que el pecado no se apodera de un individuo nacido bajo el signo de la gracia y no de la ley. También el de Proverbios (I, 14), que invita a poner en común todo lo que se posee. Y para que así conste, precisa Simón: puesto que forman parte del patrimonio, las mujeres deben ser comunes a todas y a todos. Protegidos por la gracia e invitados al comunitarismo integral, justificados por Pablo y por una verdad profesada por el Antiguo Testamento, a los gnósticos sólo les falta terminar por construir la teoría que se impone...

En la obra que se le atribuye *–Revelación del gran poder–*, Simón enseña la libertad de actuar cada uno a su manera: si se posee la gracia, no hay nada que temer... Sólo ella es salutífera, no las obras. El bien y el mal no existen por sí mismos, de forma absoluta, sino en relación con decisiones arbitrarias. Lo justo y lo injusto sólo lo son por convención. ¿Quién ha decidido sobre qué valores y qué virtudes construye su existencia el común de los mortales?, pregunta Simón el Mago. Los ángeles... Pero estas criaturas también son malignas. Pues su intención, cuando promulgaron las virtudes, era sencillamente reducir a los hombres a la esclavitud.

Al invertir los valores, merced a la práctica de una transmutación, se recupera el camino del bien: el mundo es malo y los ángeles, por tanto, también lo son. En consecuencia, los valores, dado que proceden de los ángeles, son forzosamente malos. Para volver la espalda al mal, no hay nada más simple que tomar exactamente en sentido con-

trario las enseñanzas de la moral tradicional, mala también ella. ¿Celebra ésta el ideal ascético? Virtud perniciosa... Los gnósticos licenciosos anuncian, pues, la buena nueva: ¡viva el ideal hedonista!

¿Es necesario basarse en las Escrituras para justificar lo que de esto se infiere? Examinemos el sentido de la invitación del Nuevo Testamento: santificaos los unos a los otros. Los gnósticos dan la clave: dad libre curso a vuestros deseos, practicad la sexualidad más activamente que nunca. No sólo entre marido y mujer, pues en el juego erótico es indiferente quién participa y poco importa dónde se juegue, con tal de cumplir... Esa manera de actuar define el verdadero amor al prójimo. El amor perfecto, el santo de los santos. El paraíso de los gnósticos no espera a mañana...

La inscripción de toda acción y de todo pensamiento más allá del bien y del mal lleva de hecho a instalarse más allá de cualquier sanción. Para castigar, es menester un libre albedrío, una elección, una libertad. Pero nada de esto existe. Los astros determinan el curso de las existencias individuales –una idea compartida por casi todos en esa época– y Dios es el que señala en la multitud a quiénes salva. En este caso, los individuos convencidos de la opción gnóstica, puestos a elegir... A partir de ese momento no hace falta una moral represiva, virtudes que desvaloricen, una moral que ponga trabas, sacerdotes ni agentes de esta ideología del renunciamiento. Sólo cuentan la afirmación, la buena salud, la voluptuosidad compartida, intercambiada. Simón inaugura un pensamiento que muchas veces la filosofía alternativa hace propio: la negación del libre albedrío, el relativismo y la arbitrariedad de la moral, el uso del cuerpo propio como amigo, la adecuación de la existencia personal a la pulsión de vida más radical y en sus formas más primitivas: el deseo resuelto en el placer.

II. BASÍLIDES Y «EL DESENFRENO»

1

La risa sardónica de Jesús. Basílides muere hacia 130. Se ignora casi todo de él, con excepción de un periplo que, con el objeto de lograr conversiones, lo lleva a Chipre, Grecia y Roma, donde un gran número de gnósticos ofician en el ágora. Imaginemos –las fechas lo autorizan– un encuentro con Epicteto, esclavo en Epafrodita, liberto por Nerón, así como con otros filósofos estoicos, depositarios de la virtud romana y de la tradición antigua, tan precaria y tan amenazada en esa época por las creencias llegadas de los desiertos orientales...

Su estilo lo conduce hacia el registro intelectual. A él se le debe la creación y el desarrollo de una considerable cantidad de nociones que constituyen el corpus de la gnosis. En la Escuela que funda en Alejandría, se apoya en las enseñanzas de Simón el Mago y de Menandro, uno de sus discípulos. Es evidente que las tesis del filósofo que planea sobre Roma y las de Basílides son las mismas. Lo que se puede atribuir a uno, se encuentra también en el otro. Las variaciones no debían de ser tantas como para constituir diferencias sustanciales. Ni sobre la gracia, ni sobre el resto.

Sin embargo, Basílides se distingue de un modo particular. Vale la pena contar la historia. Jesús, dice Basílides, ha sido enviado a la tierra por el Padre ingénito. Nada demasiado anormal por ahora. La escena que nos interesa tiene lugar el día de la muerte. Los evangelistas tergiversan: ora Jesús lleva su cruz solo –que, por otra parte, es el sentido del cristianismo–, ora, según Lucas, la lleva Simón de Cirene, lo que parece extraño: ¿cómo llevar la cruz de un Salvador? El filósofo gnóstico pone a todos de acuerdo y actúa como el defensor de zopencos que conocemos...

Es evidente que Jesús disponía de los poderes de un mago. Así lo demuestran las curaciones milagrosas. Pues bien, ese día, que habría podido ser funesto para él, realiza un pase de magia y adopta el aspecto físico de Simón y luego da su apariencia al hombre de Cirene. Así, cuando se crucifica a un hombre, en apariencia se clava en la cruz a Jesús, pero ésa no es la realidad. En cambio, se sacrifica la carne de Simón de Cirene, sin saberlo... O al menos sin sospechas de los soldados romanos, ni de Pilato, ni de los judíos, ni de la madre de Jesús, ni de nadie. Mientras la imagen de Jesús expía y expira en la cruz, mientras que Simón de Cirene exhala su último aliento en el lugar de aquel al que se cree muerto para redimir los pecados del mundo, Jesús se burla tranquilamente del cielo que ha vuelto a encontrar mientras su clon metafísico subía el calvario... ¡Como para contrariar la apologética cristiana!

Basílides inventa una herejía a la que se llama docetismo. Para quienes sostienen esta opción –y justifican esta extraña presencia de Simón de Cirene junto al Crucificado–, Jesús nació, murió y resucitó sólo en apariencia. (Basílides afirma que el nombre del Hijo de Dios durante sus travesuras terrenales es Caulacau.) El doceta cree que, con ocasión de su muerte –o al menos de la muerte en la que

creen los demás–, Jesús asiste a la crucifixión entre el público, muerto tan sólo de risa por la broma que les ha gastado a todos, y para siempre...

2

Certeza de la indiferencia. La conversión gnóstica asegura la invisibilidad del gnóstico. Como es evidente, los poderes de Jesús, alias Caulacau, dan fe en este sentido y muestran además los beneficios que de ellos se puede extraer. Para Basílides, sobre la base del mismo principio que Simón afirmó por su lectura de Pablo de Tarso, todo es indiferente: basta la gracia. El filósofo gnóstico parece tener fundamento para enseñar sus doctrinas, puesto que se supone depositario de sus secretos –entre ellos, la burla a Simón de Cirene–, gracias a las confidencias del evangelista Mateo en persona. ¿Cómo dudar de una fuente tan segura? Pues se trata de verdades de evangelio...

En el terreno de la moral, Basílides llega a las mismas conclusiones que Simón el Mago: agrega una crítica a la Iglesia naciente, al poder de los cristianos, sección paulina, fustiga la fe, critica la ley, se mofa de las prohibiciones e invita a una contramoral, la única en condiciones de restaurar el orden de las cosas: contra el mal, escoger el bien que define exactamente lo contrario de las virtudes que enseñan los otros, culpables de ignorar que profesan lo negativo, atrapados en la negatividad desde el origen del mundo.

No hay necesidad de creer en valores falsos. Así ocurre con la verdad. ¿Por qué debería uno morir por sus ideas? Ante estas persecuciones, cuando un torturador exige una abjuración, llegar al martirio no tiene ninguna utilidad. Basílides invita fríamente a retractarse: hay que renunciar a

las opiniones propias. Indiferencia mediante, poco importa que sea una cosa o su contraria, pues lo único que interesa es la purificación gnóstica que conduce a la desmaterialización de sí mismo y a la perfección quintaesenciada de su alma disociada de impurezas materiales.

En materia de sexualidad, Basílides llega a la misma conclusión que Simón el Mago: sin culpabilidad, lejos de toda prohibición, sin interés por la moral tradicional, contrario al encratismo y sus turiferarios, más allá del bien y del mal, fiel al principio según el cual la buena ética gnóstica invierte la mala ética promulgada por los ángeles engañosos –ellos mismos traicionados a su vez por la degradación del mundo producida por sus cuidados–, se trata de arrojar por la borda los imperativos sociales de fidelidad, monogamia e incluso de afectividad, para entregarse a la ascesis por desgaste. Pero, como buen indiferente, agrega que la ascesis que rechaza el uso del cuerpo tiene el mismo valor que el agotamiento...

III. VALENTÍN Y «LAS SIMIENTES DE ELECCIÓN»

1

Elogio de los pneumáticos. ¿Cómo se distribuye la gracia? ¿Cómo se puede saber que uno ha sido tocado por ella? Pues de este saber depende todo... ¿Qué hacer si nos entregamos a los excesos y el dedo de Dios nos busca sin encontrarnos, o no nos encuentra porque no tiene intención de encontrarnos? Faltan signos, y lo mismo pasa con la certeza. Equivocarse compromete por vías peligrosas... Pero no para los gnósticos, que creen en la determinación astral y que, en consecuencia, niegan por completo la posibilidad del libre albedrío. Lo que soy no lo elijo, lo padezco, como todo lo que existe en el orden del universo.

El vegetal, desprovisto de conciencia, de razón y de lenguaje, obedece a la ley que preside la organización del mundo. Lo mismo ocurre con los hombres, que se benefician del conocimiento de su «yo», que pretenden reflexionar y no se privan de hablar, aunque sea a tontas y a locas. Pero sólo los seres humanos, para evitar la herida del orgullo, o por ignorancia, se creen libres para decidir, a pesar de que todo muestra que hay un poder superior que decide y elige por ellos. Dios es quien quiere que lo que es sea como es.

En la humanidad de los gnósticos hay tres tipos de hombres, como ya he dicho. Los hílicos, atascados en la materia, no pueden esperar nada del mundo, demasiado manchados como están por la negatividad de lo real; los psíquicos pueden esperar la salvación, pues les basta con inclinarse del lado de los elegidos incitando el alma que en ellos hace posible la epifanía y convertirse en pneumáticos, los gnósticos iniciados, evidentemente. ¡He aquí los elegidos! Optar por la secta transforma realmente en sujeto escogido por la gracia... Mejor argumento promocional para hacer deseable aquí y ahora la franca y masiva adhesión a la doctrina, ¡imposible!

Al gnóstico no puede alcanzarle lo trivial, lo bajo, lo vulgar que se da en el mundo. Valentín utiliza una metáfora y precisa que una belleza sigue siendo bella aun cuando esté cubierta de lodo, manchada de fango. Es inútil tratar de oponerse a esa evidencia. ¿La carne en él? No importa, pues él ha dado a su alma –esa partícula arrancada al Fuego divino y originario, ese nexo ontológico permanente con el mundo celeste del Pleroma– el papel principal, esto es, el de conducir su ser fuera del mundo, allí donde dejan de tener significado la generación y la corrupción, el bien y el mal, la vida y la muerte. A partir de ahí los pneumáticos disponen de un estatus de extraterritorialidad metafísica: en el mundo, evolucionan fuera del mundo.

2

Las simientes de elección. Valentín –nativo de Frebon, Egipto– cree en la existencia de lo que él llama «simientes de elección», de individualidades tocadas por la gracia. Cuando Plotino, en su escuela de élite, invita a una ascesis,

obliga a hacer esfuerzos, invita a morir en vida para renacer purificado, participando en la luz y la incandescencia inmaterial, Valentín propone otro método para los mismos fines: otorga al cuerpo un papel paradójico, pues supone la negación de la carne a través de su afirmación absoluta. Platónicos tanatófilos contra platónicos biófilos... Prefiguración de la astucia de la razón hegeliana...

De allí una serie de envites a consumir la materia hostil de este mundo: el amor sexual, las voluptuosidades físicas, la sensualidad sin límites y un desenfreno de todos los sentidos digno de Rimbaud. Únicamente el agotamiento de su propia sustancia, el gasto frenético de energía, la economía libidinal consumida al estilo de un *potlatch* generalizado de sus fuerzas, permiten la negación de la materia. Vaciar, vaciarse, prodigar, prodigarse y de esa manera obligar a la chispa divina que hay en nosotros a ganar fuerza hasta apoderarse por completo de un ser despojado de su encarnación por la purificación gnóstica: éste es el proyecto.

En concreto, Valentín también propone una transmutación de los valores. ¿Que los paganos presentan a los dioses ofrendas, comidas y frutas, vinos exquisitos? Hay que apoderarse de ello para beber y comer lo que los tontos reservan a falsas divinidades. ¿Que todos afirman la necesidad de medida en el terreno sexual? Los gnósticos valentinianos prefieren la orgía, la fiesta, la histeria báquica y sin reserva. ¿Que la moral dominante prohíbe la copulación entre miembros de una misma familia? ¡Viva el incesto! ¿Que esa moral cree en la pareja, la fidelidad y la monogamia? Busque cada uno a cada una donde la encuentre, sin que importen los matrimonios o los contratos previamente establecidos... La salvación sólo se encuentra en esta combustión de sí mismo. La orgía de Valentín conduce al

mismo lugar que la austeridad de Plotino. Y si ambos se equivocan, si al final de los respectivos caminos no hay nada, al menos uno de ellos, desde luego, parece más divertido de recorrer...

IV. CARPÓCRATES Y «EL AMOR»

1

Reencarnaciones libidinales. Carpócrates enseña en la segunda mitad del siglo II. Vive en Alejandría, auténtico vivero gnóstico, bajo el reinado de Adriano. Ireneo de Lyon informa de que sus discípulos lucen una marca especial, hecha con hierro al rojo, detrás del lóbulo de la oreja derecha. La tradición lo presenta como platónico y es evidente que su teoría de la transmigración de las almas está tomada de los seguidores de Platón, pero también, como se sabe, de los de Pitágoras. Sin embargo, introduce un añadido a la tradición y, con ese suplemento, invierte el platonismo...

En efecto, el *Fedón* enseña que las almas cambian de cuerpo después de la muerte y se reencarnan en otro ser –o en un animal– en función de los méritos acumulados durante la existencia. Por lo demás, dicho sea de paso, una tesis budista... El intemperante y el gozador corren el riesgo de que su alma quede encerrada en la carcasa de un asno o de un cerdo; el sabio, en cambio –entiéndase, el filósofo platónico–, hasta puede esperar liberarse de la necesidad de soporte material y contar con unirse felizmente al principio inteligible originario.

Carpócrates afirma lo mismo, pero a la inversa. Lo

mismo: después de la separación del alma y el cuerpo que define la muerte, el principio inmaterial parte en busca de una nueva carne donde habitar. El nuevo soporte depende del tipo de existencia que haya llevado el joven difunto. Hasta aquí, las tesis coinciden. La inversa: Platón cree que cuanto mayor sea la purificación en la renuncia, mayor será el mérito. Carpócrates, por el contrario, afirma que la purificación debe efectuarse, es cierto, pero en lo opuesto a la ascesis, esto es, en el desenfreno...

De esa manera, el filósofo gnóstico piensa que las almas cambian de cuerpo hasta que hayan cometido todos los pecados posibles e imaginables. Cuando lo peor es seguro, cuando la acumulación de negatividad llega a su máximo con verdadera saturación de las faltas, adviene la salvación. Pero únicamente en estas circunstancias. No es necesario ir a buscar más lejos: la salvación del pneumático se obtiene agotando la negatividad. Una vez efectuado este trabajo, el alma se remonta hacia Dios, que existe muy por encima de los ángeles creadores del mundo, responsables de la caída en el tiempo y la materia.

Es cierto que la empresa puede llevar tiempo. Todo depende del ardor que el aspirante ponga en caer en el desenfreno, participar en orgías o cometer incestos y otros actos reprobables a ojos de los partidarios del ideal ascético y de la moral moralizante. Pero en este juego no pierde nadie: por el contrario, todos ganan: no hay ninguna alma, ningún individuo que escape al proceso de purificación a través de lo peor. Hasta apostamos a que algunos parecen estar más cerca del Pleroma que muchos otros...

Si un alma decide liberarse de todos los vicios en el curso de su primera existencia, puede aspirar a no tener que pasar por una serie de reencarnaciones en el futuro. ¡Con una basta! No tendrá necesidad de cumplir un ciclo

nuevo en un mundo en el que impera el mal en todo y por doquier. El pago de todas sus deudas ontológicas de una sola vez elimina la obligación de una larga ascesis. Por tanto, el tiempo que requiere la salvación depende de la determinación del sujeto...

2

Las orgías filosóficas. ¿Qué es lo que salva? El amor. Evidentemente, no el amor al prójimo de los cristianos que supone el *agapï,* sino el amor griego, *eros,* que no oculta su origen ni su definición: el cuerpo, la carne, la sexualidad practicada sin complejos, antes de la aparición de la policía católica de Pablo y su cortejo de seguidores, ese gran número de Padres de la Iglesia. La fe y el amor, nada más. El resto es indiferente, pues es ajeno a lo salvífico.

Entre el arsenal de las destrucciones gnósticas se encuentra la propiedad. Los cristianos paulinos no critican la propiedad. No sólo eso, sino que muy pronto la aman y forman con ella matrimonios obscenos. La gnosis descarta esta opción. Los carpocratianos llaman a la destrucción de toda posesión y de toda propiedad privada. Como discípulos de un Platón del que se olvida que en *La República* preconiza la comunidad de los bienes y de las mujeres, los fieles a Carpócrates defienden ideas semejantes. Es la abolición de la propiedad y de su versión sexual, el matrimonio.

Otras opciones criticadas son el ayuno, la privación y las mortificaciones, en absoluto útiles desde ningún punto de vista. En sus *Stromata,* Clemente de Alejandría informa de que los gnósticos se reúnen en banquetes en los que consumen alimentos afrodisíacos antes de apagar las luces

y unirse de todas las maneras posibles con todos los compañeros imaginables al azar de lo que la oscuridad ofrezca. Un tipo de comunismo realizado... Una «práctica de perros, cerdos y machos cabríos», escribe por su parte el Padre de la Iglesia...

V. EPIFANIO Y «EL DESEO IMPERIOSO»

Un Rimbaud gnóstico. Carpócrates tuvo un hijo llamado Epifanio –a quien no debe confundirse con San Epifanio, autor de severas refutaciones de las herejías en una obra titulada *Panarion.* Originario de Alejandría por su padre y de Cefalonia por su madre –más específicamente de Samea–, del primero hereda una cultura enciclopédica. Antes de cumplir los diecisiete años escribe una obra titulada *De la justicia,* extraordinariamente provocativa, a la que parecería adecuado calificar de anarquista, a juzgar por el maltrato que da a los dioses de papel, de plata y de humo que la mayoría de la gente celebra por doquier. Muere a los diecisiete años. Parece que se le rindieron honores de dios, con templos, altares, santuarios, museos, fiestas, sacrificios, libaciones, banquetes, cantos, himnos...

Clemente de Alejandría, siempre empedernido crítico de los gnósticos, salva milagrosamente algunas de las ideas defendidas en la única obra de este «Rimbaud gnóstico», como dice con ingenio Jacques Lacarrière. Entre ellas, la abolición de la propiedad y la crítica radical de la injusticia. Buena ocasión para mostrar la diferencia respecto del cristianismo, que considera la pobreza, la miseria y el do-

lor social como otras tantas ocasiones de ejercer la paciencia ante el cielo. También se entiende por qué el imperio puede dar su oportunidad a los sectarios de Jesús y no a los de Carpócrates o de Epifanio...

En la misma línea que su padre, defiende la comunidad de las mujeres, critica todas las formas de propiedad, el matrimonio y la monogamia, naturalmente, y efectúa un elogio del deseo imperioso –el inefable Clemente de Alejandría *dixit*– de acuerdo con el principio de que Dios no puede haber dado a los hombres el deseo y el placer para luego arrebatárselos... En efecto, ¿en virtud de qué capricho y según qué lógica enfermiza podría Dios actuar de esa manera? Por tanto, que se use este regalo de Dios, precisamente, para huir de un mundo infestado de Mal a causa de los malos demiurgos...

VI. CERINTO Y «LA SATISFACCIÓN DEL VIENTRE»



Jesús hedonista... Cerinto pasa rápidamente a través del rastrillo patrológico... Pasa apenas. No bien citado, desaparece. Y citado además únicamente por Hipólito de Roma, que despacha su caso en unas cuantas líneas... Lo suficiente para entrever una idea interesante. Nada sobre la biografía, como es de esperar. Pero esta idea singular: para este gnóstico casi invisible, el reino del Cristo será terrenal. Después de la resurrección, nada de vida eterna, de cuerpo glorioso, de alma sin cuerpo, ni a la inversa, nada de mitos o de ficciones, sólo esta idea sencilla: la salvación en la tierra, en las condiciones de la existencia que conocemos.

La idea, por otra parte, ha seducido lo suficiente para que en el momento de la construcción del mito de Jesús se soñara con hacer de esa opción inmanente la regla y la ley. A la manera del profetismo y del milenarismo de ciertas sectas judías, no parecía desprovista de fundamento la afirmación de que, tras la llegada del Mesías y su expiación en la cruz, habría otra vida que ignorara la muerte y la negatividad, pero en la tierra. Jesús de nuevo en Jerusalén y en forma carnal conocerá a tal punto el imperio de las pasiones y de los deseos, de las pulsiones y de los placeres de un

cuerpo de hombre, que se convertirá en su esclavo, afirma Cerinto. Contrariamente a la imagen pictórica multisecular de un Dios hecho hombre, pero incapaz de explorar lo que define la humanidad de un hombre en sus actividades menos nobles: comer, beber –que no son símbolos–, reír, copular, defecar, etc.

Por otra parte, Cerinto da detalles: bebidas a discreción, alimentos sin medida, sexualidad libertaria integral y fiestas generalizadas. Según este gracioso, los ágapes y las orgías durarían mil años... El obispo de Roma, como es de suponer, desacredita al filósofo gnóstico y sólo ve en el origen de estas ideas la culpable extensión de sus pasiones, de las que no conocía más que las del vientre y el bajo vientre. En su defensa, ¿quién filosofa si no es llevando su caso particular a la categoría de generalidad?

VII. MARCOS Y «LAS MUJERES ELEGANTES»

De la copa a los labios. Con la misma rapidez que Carpócrates y Epifanio pasa Marcos por las galerías de retratos gnósticos dejando pocas huellas, y ninguna en el campo de las ideas. Salvo, quizás, una opción feminista, a pesar de que su interés por las mujeres parece desvelar más acerca de su placer y su capricho que de una verdadera decisión metafísica. Los gnósticos, en conjunto, otorgan a lo femenino un papel importante y en pie de igualdad con lo masculino, pues para una verdadera existencia se necesitan mutuamente. De la misma manera, en el envite a las orgías y a las fiestas sexuales generalizadas, el valor de las mujeres no reside en la singularidad, en la subjetividad de cada una, sino en su condición de quintaesencias, de encarnación de lo Femenino, de la Feminidad a la que se consagra un culto.

De ahí que encontremos a Marcos, el Mago, junto a las mujeres más bellas, confiesa Ireneo. El primado de las Galias precisa que Marcos ha acumulado víctimas hasta en su rincón del Ródano. Encantadoras, elegantes, ricas, las inicia en sus prácticas maravillosas –o mágicas...– con copas en las que trasvasa líquidos rojos para hacer creer que sangra. Una vez que tiene la marca de los estigmas, puede

profetizar. Cuando ellas se creen iniciadas, informa el obispo de Lyon, abren la compuerta a un torrente verbal... ¡Qué espectáculo!

A estos talentos añade una pasión de malabarista de las cifras y las letras, los juegos de lenguaje y las asonancias. Una especie de anticipación de Lacan... A las mujeres que lo siguen les confiere el mismo poder de adivinación que el suyo. Y de paso las utiliza para su ascesis orgiástica... Cuando reciben las «Simientes de la luz», ellas también se benefician de un suplemento menos luminoso. ¡A veces echan al bolsillo del filósofo denarios contantes y sonantes! Dicen las malas lenguas...

VIII. NICOLÁS Y «LA VIDA SIN FRENO»

1

El gusto por los otros. Se considera a Nicolás uno de los siete primeros diáconos elegidos por los apóstoles. Por tanto, de buena sociedad. El Apocalipsis de Juan lo presenta como un hombre que vive sin freno. El detalle de las prácticas licenciosas, es de imaginar. Se ignora lo que distingue a las sectas, lo que corresponde a un filósofo es válido también para el otro. El rompecabezas se reconstruye de esta manera: en la comunidad de los gnósticos licenciosos se piensa de forma semejante: el mundo es malo, la salvación pasa por el agotamiento de las posibilidades del cuerpo, la gracia libera de toda culpabilidad, la acción gnóstica se escribe más allá del bien y del mal.

En materia de prácticas sexuales colectivas, uno se imagina en un primer momento lo que se puede hacer. O bien reprimir, por la influencia de los cristianísimos maestros. No hace falta precisar. Sin embargo, para quienes carecen de imaginación, agreguemos algunos detalles sobre las prácticas de los barbelognósticos, que permiten medir hasta qué punto la inversión de valores constituye una auténtica transgresión.

Se aceptan incluso las espermatofagias. Los banquetes

colectivos después de la extinción de los fuegos suponen, en efecto, estas prácticas adquiridas. Unos fieles extraen el semen de los hombres –no se dan detalles sobre las técnicas y los métodos, que parecen sobreentenderse–, lo presentan a manera de elevación dirigida al Pleroma y luego comulgan con ese líquido bendecido por los dioses gnósticos. Así separada del cuerpo, recogida y concentrada, esta energía adquiere una potencia particular que garantiza la increíble eficacia de la ofrenda.

¿Por qué, entonces, prohibirse lo mismo con las mujeres, aunque no con el esperma femenino –invento de Aristóteles–, sino con la sangre menstrual? En efecto, el licor seminal corresponde a la emisión de los flujos menstruales. Así, los discípulos comulgan uniendo lo útil a lo agradable, es cierto, pero también lo masculino a lo femenino, hallazgo ontológico de primera importancia, pues asegura la reconstitución de las unidades perdidas. Nicolás parece inventar este tipo particular de comunión de los santos.

2

El paté de feto. Para justificar sus teorías, Nicolás se apoya en una divinidad –Prunikós, o Barbelo, su otro nombre–, cuya belleza es causa de guerra entre los ángeles, también ellos afectados por la negatividad que satura el planeta, a cuya masacre sólo Dios escapa. Los gnósticos consagran un culto particular a esta potencia cuya etimología señala la lujuria, la corrupción –un «eructo de goce y de desenfreno», escribe San Epifanio en su *Panarion* contra las herejías...

Las eucaristías libidinales permiten la ingesta de las potencias concentradas de Barbelo con el fin de posibilitar la

aceleración del ascenso hacia el Pleroma. Con el esperma, los oficiantes anuncian el cuerpo de Cristo; con la hemoglobina menstrual, su sangre. Las dos cosas reunidas permiten una ofrenda quintaesenciada y sustancial. No hay duda de que la paciencia de los Padres de la Iglesia, preocupados por doblegar los cuerpos, haya sido puesta brutalmente a prueba. Pero aún no está todo dicho...

Pues los gnósticos licenciosos piensan casi todo el tiempo que en semejante mundo, consagrado al mal, la procreación aumenta la negatividad. De ahí su elogio de las prácticas anticonceptivas. Por otra parte, se puede creer sin engañarse demasiado que los filtros de los que habla la tradición patrológica podían referirse en parte a los brebajes y decocciones utilizados en la época para impedir la fecundación. Las técnicas estaban a punto. Las prostitutas las usaban cotidianamente.

Cuando las espermatofagias –eficaces medios anticonceptivos...– no bastan, ni tampoco las precauciones médicas, los gnósticos llevan al extremo su ontología de lo negativo, que realizan con el fin de suprimirla: extraen a mano el feto del vientre de la barbelognóstica embarazada. Cuando se hacen con el feto, lo muelen en un mortero, lo mezclan con miel, condimentos, pimienta y aceites perfumados, con todo lo cual preparan una especie de paté. Evidentemente, en las ceremonias en las que el esperma y la sangre menstrual fluyen a borbotones, si hemos de creer a San Epifanio, los fieles comen esta cocina ontológica. Para el mayor bien de su ascesis, por supuesto...

3

El gnosticismo se esfuma. Una vez convertido en emperador, Constantino pide a Eusebio de Cesarea, intelectual al servicio del Príncipe por excelencia, que transcriba los textos a fin de unificar el cristianismo. De la multitud se rescatan veintisiete para crear el esbozo de un Nuevo Testamento definitivo. Los escritos gnósticos –heresiarcas, según la decisión del imperio– quedan fuera de circulación. Los gnósticos, perseguidos como herejes y paganos, son víctimas de las iras cristianas: destrucción de bibliotecas, autos de fe, investigaciones a autoridades, palizas tremendas, torturas, ya lo hemos visto. Las adhesiones al cristianismo se producen en masa. Los atractivos de compartir el poder o tener una participación en él hacen, para las almas codiciosas, deseables la abjuración o la conversión...

En estas condiciones, el pensamiento gnóstico se esfuma, pero no desaparece. En el siglo VIII, en plena Alta Edad Media, los euchitas, una secta entre otras, persiste en mantenerlo con vida. De ahí la perduración de la tradición hedonista. Rechazan el ayuno, se niegan a trabajar, subsisten de la mendicidad, viven en comunidad, vagabundean, practican la comunidad de las mujeres y los bienes. Rehúsan toda obediencia, cualquiera que sea la autoridad. Insumisos, ejercen una libertad radical. Lejos de las ciudades de Egipto, donde el peligro es grande, se reúnen en las aldeas de montaña, adonde se retiran. En las ciudades, los obispos cristianos imperan sin rivales y disponen de espada y licencia para usarla a fin de imponer su poder. Nunca se privan de hacerlo. La gnosis pasa de las ciudades al campo y luego de los desiertos orientales a los climas europeos. Los Hermanos y las Hermanas del Espíritu Libre recogen el testigo...

Segundo tiempo

Una claridad medieval

1

La tercera plaga. Una catástrofe nunca llega sola. Apenas comienza el cristianismo a dominar la situación, nace el islam. A las hogueras, los autos de fe y las salas de tortura de los sectarios de Jesús se añade ahora la violencia de Mahoma, guerrero despiadado, maltratador de mujeres, enemigo del cuerpo que desprecia este mundo en nombre de un más allá de cartón piedra, inventor de rituales cuya observancia pudre la vida cotidiana. Judíos, católicos y musulmanes comienzan una guerra fratricida entre sí, no obstante vender globalmente el mismo odio al mundo.

La Alta Edad Media de los últimos gnósticos corresponde a la época en que Mahoma abandona La Meca, donde sufre persecuciones, para instalarse en Medina. La noche del 16 de julio de 622 marca el punto de partida de la era musulmana: la Hégira, la Huida. Pese a su condición de Profeta mimado por Alá, Mahoma muere, y muere sin ceremonia, en 632. En Francia, Dagoberto hace estragos, las abadías brotan. Calma chicha filosófica. Y lo mismo en las artes y las letras...

Unos años bastan al islam para conquistar un número considerable de países: cuando muere el Profeta, ya se ha

tomado lo esencial de Arabia. El primer califa (632 a 651) se hace con Persia –hoy Irán–, Irak, Siria, Armenia, Egipto y la Cirenaica, hoy Libia. Los omeyas (651-750) agregan una parte de Asia Menor, el Magreb (Túnez, Argelia y Marruecos de hoy), pero también Portugal y España. En 719, los musulmanes cruzan los Pirineos. Carlos Martel los detiene en Poitiers en 732. Damasco, Bagdad, Antioquía, Jerusalén, Alejandría, Constantina, Orán, Zaragoza, viven a la sombra de los minaretes. Y también Carcassone, Autun y Toulouse.

Llegados del norte, los vikingos también realizan su conquista sin ahorrar violencia. En 885, cuarenta mil ponen sitio a París. Una importante cantidad de dinero les convence para abandonar el lugar y proseguir hacia el sur, hacia Borgoña, que asaltan y saquean. La costa aquitana, Bretaña, la desembocadura del Sena, Tours, Rouen, Normandía, Auvergne, Champagne, Bélgica y Reims pasan por la misma experiencia. Durante ese tiempo, Europa es asolada por pestes y hambrunas...

Los cristianos continúan su expansión y sus exacciones. Los valdenses, los maniqueos, luego los cátaros, fueron quemados en la hoguera bajo el pretexto de que rendían honor a doctrinas heréticas. En 1324 Bernard Gui redacta su *Manual de los inquisidores,* que en 1376 perfecciona Nicolau Eymerich. Se define al hereje como el individuo que se opone a un artículo de fe (la Trinidad o la Encarnación, por ejemplo), a una verdad declarada por la Iglesia (el Espíritu Santo no procede del Padre; la usura no es un pecado), al contenido de los libros canónicos (Dios no creó el cielo y la tierra; Jesús no envió a sus discípulos a predicar). O sea, el que niega los símbolos de la fe, los decretos de la Iglesia y los libros sagrados. Lo que equivale a decir que el término *hereje* califica a quien se

opone al clero, a los sacerdotes, a los obispos, al Papa...

La filosofía, inexistente desde la cristianización del Imperio, reaparece en el siglo XII, período floreciente en el que están plenamente activos, entre otros, Abelardo, Pedro Lombardo, Alain de Lille, Moisés Maimónides y Averroes. Los textos de Aristóteles llegan a Occidente con los árabes, y la lectura de la *Metafísica,* de la *Política* y la *Ética a Nicómaco* permite a la reflexión emanciparse siquiera un poquito de la ortodoxia impuesta por la religión. Se tiene el atrevimiento de descifrar la naturaleza refiriéndose directamente a ella, sin pasar por lo que al respecto dicen las Escrituras, y se produce un moderado avance del pensamiento en el sentido de la laicización. Boecio de Dacia (siglo XIII) afirma que la filosofía tiene valor como fin en sí misma, sin obligación de someterse a la teología. Roger Bacon (siglo XIII) propone una ciencia experimental. Dante (siglos XIII-XIV) y Marsilio de Padua (siglo XIV) invitan a separar lo espiritual de lo temporal.

Es cierto que este pensamiento sigue siendo idealista, espiritualista y, en el fondo, cristiano. La forma supone discusiones en las universidades, exposiciones comentadas, analizadas, precisadas y copiadas por los estudiantes. Los libros son caros –el equivalente a un mes y medio del salario de un artesano de la construcción para un volumen–, circulan poco, raramente son seguros y, a menudo, son falsos o incompletos. El conjunto sigue siendo cristiano. Nada de ateísmo, de materialismo, de epicureísmo. La sombra de la hoguera amenaza a todo el que contradiga las imposiciones de la Iglesia y sus autoridades, siempre secundadas por el delator, el vecino chivato o una criatura intempestiva.

2

Una claridad medieval. Sin embargo, en ese clima hostil al pensamiento libre, individuos de identidad prácticamente indefinida para nosotros levantan bien alto la llama de una filosofía hedonista, es decir, de una filosofía que pase por el cuerpo y no lo desprecie. Mejor dicho, que haga del cuerpo el instrumento de la salvación y de la alegría. Esta corriente se llama el Espíritu Libre. Evidentemente, la historia oficial de la filosofía la ignora. A veces la menciona vagamente, pero sólo para retener el nombre de los monjes menos radicales y reciclar el movimiento en un cuadro intelectual de la época para el que tiene el mismo valor que otras sensibilidades: realismo, nominalismo, occamismo, averroísmo, tomismo...

«Hermanos y Hermanas del Espíritu Libre» designa cierto número de hombres y mujeres que enseñan en una relativa clandestinidad –se comprende...– durante cuatro siglos: del XIII, de San Buenaventura, al XVI de Rabelais y Montaigne. Puede ser considerable su número –varios millares–, diversas sus formaciones –clérigos o artesanos, alfabetizados o analfabetos–, muy extendido su radio de acción –de Italia a Escocia, de la España de los Alumbrados a los picardos y los adamitas de Bohemia, pasando por las beguinas y los begardos de Holanda, los de Bélgica y otros libertinos de Francia y Alemania– y diferentes sus respectivos destinos –de la traición del colaborador al heroísmo discreto de una muerte en la hoguera, pasando por un consumado talento para el empleo de una retórica que permite evitar o liberarse de las garras de la Inquisición y regresar luego a la vida normal...

El Espíritu Libre esboza la primera filosofía europea coherente. Mientras que los demás proponen tesis diversas,

múltiples e incluso contradictorias, el Espíritu Libre introduce variaciones, es verdad, pero siempre sobre el mismo tema: el ser-dios del hombre, su divinidad desde que la crucifixión de Jesús ha redimido todos los pecados del mundo, de todas y de todos, y para siempre. A partir de ese día, ya no es posible ni pensable ninguna acción pecaminosa. En la vida cotidiana, donde ya actúa con suficiente eficacia, basta con la negatividad. No hay necesidad de aumentarla transformando la existencia en un valle de lágrimas en el que habría que expiar y, por tanto, sufrir.

El hombre, así, se descubre divino, sus acciones y sus pensamientos coinciden con el ser y la voluntad de Dios. Dios no piensa separadamente de la realidad, pues él es la realidad en todas sus modalidades: un individuo, sus palabras, sus gestos, sus silencios, una piedra, un árbol, todas las piedras, todos los árboles, nada escapa a Dios, porque todo es Dios. Este panteísmo aniquila la moral, anula los valores y vuelve caducos los vicios y las virtudes. Consecuencias lógicas: todo lo que ocurre, ocurre más allá del bien y del mal, en una lógica que Nietzsche llamará «la inocencia del devenir».

Unos defienden el ascetismo; otros, la pobreza. Aquí se elogia el renunciamiento; allá, la austeridad. Pero cada vez se trata de preparar el acceso a un estado nuevo: el de la perfección de lo espiritual, en adelante inaccesible al mal, a la falta, al pecado, al remordimiento, a la culpabilidad. No se salva a quien ya ha sido salvado, a menos que se quiera destacar la ineficacia de la primera salvación... El Espíritu Libre lucha contra la represión de la vida, organizada por la Iglesia en nombre de una religión que odia la carne. Quiere el placer y el deseo libres, el cuerpo liberado.

3

Raíces inhallables. Evidentemente, las fuentes del Espíritu Libre plantean un problema. No existe hoy ningún texto al que se pueda hacer referencia como declaración de principios de esta escuela. En otros tiempos, Walter de Holanda escribió una obra titulada *De las nueve rocas espirituales,* que las beguinas y los begardos tienen por un breviario del Espíritu Libre. Pero esas páginas se han perdido... Quedan alusiones, textos en los que una parte de la escasa crítica cree reconocer en tal o cual pasaje la enseñanza de un Hermano o de una Hermana. Es lo que ocurre con el libro del Maestro Eckart titulado *Así era la hermana Katrei* o con las páginas que Martín Lutero consagra en *A los cristianos de Amberes,* o incluso las de Calvino que llevan por título *Contra la secta fantástica y furiosa de los libertinos que se dicen espirituales,* en las que algunos ven ataques en regla a uno u otro, pero jamás se menciona un nombre.

De la misma manera, la afición de los libertinos espirituales por el secreto ha impedido que llegara hasta nosotros el detalle de su pensamiento o de sus prácticas. El riesgo que se corre en esa época impide toda publicidad de la actividad herética, que conduce indefectiblemente a la hoguera. Nadie se arriesga a hacer públicas opiniones, ideas y enseñanzas tan subversivas que chocan tanto con el poder temporal como con el espiritual, que en esos tiempos se confunden... La práctica es sectaria, como en los gnósticos, y supone la cooptación de miembros seguros. Por otra parte, también a la manera gnóstica, los sectarios recurren a señales de reconocimiento. Además, el hecho de que los libelos se escribieran sobre soportes frágiles y degradables, y el peligro que conlleva su conservación en esos tiempos de

cristianismo inquisidor, explican la desaparición de las fuentes directas.

Quedan testimonios indirectos y a veces poco seguros. En primer lugar, obras que atacan y condenan. Son más bien instrucciones de causas y se ignora si a veces no cargaban las tintas con propósitos cristianos apologéticos... La misma observación vale para las actas de los procesos y otros escritos menores redactados al dictado durante los interrogatorios o las sesiones de tortura previas a las muchas condenas a muerte a las que los partidarios del Espíritu Libre debían hacer frente. ¿Qué cabe pensar de las retractaciones de los libertinos que se pasan al otro lado y se convierten en colaboradores del poder católico? ¿Tienen más peso sus confesiones que su coraje?

4

El espíritu de libertad. ¿De dónde viene la expresión «Espíritu Libre»? También hallamos «Espíritu Nuevo», «Espíritu de Libertad» y «Libertad por el Espíritu», todas con el mismo significado. La expresión procede de inventos de la Iglesia, habituada a dar nombre a lo que escapa a su control con el fin de circunscribirlo y combatirlo mejor. *El manual de los inquisidores,* de Eymerich, establece listas en las que aparecen los pneumatómacos, para quienes el Padre y el Hijo son Dios, pero el Espíritu Santo, no; los papianistas, que creen que mil años después de su muerte Cristo reinstaurará el reino de los judíos con elegidos; los pepuzitas, que consagran la leche y no el vino durante la misa, contrariamente a los hidroparástatos, aficionados al agua para los cálices; los mesalinianos –o euchitas, o entusiastas–, que se pasan toda la vida orando sin ninguna otra

actividad; los audianos, para quienes la divinidad tiene forma humana; los tascodrogitas, que veneran a dos putas; los apotácticos, que detestan a la gente casada y a cualquiera que tenga alguna cosa en propiedad. Es probable que el origen de todas estas expresiones, que no existen en el momento inicial (siglo XIII), sino que van apareciendo con el tiempo, se encuentre en la manía clasificatoria de los regímenes autoritarios, con su voluntad de dar nombre a lo que condenan.

Se puede conjeturar que el Espíritu Libre se forja a inspiración del modelo del Espíritu Santo. Éste califica a la providencia divina en el mundo, el espíritu de Dios que desvela a las almas los secretos divinos. El Espíritu Santo preside la concepción y el bautismo de Jesús. Más adelante, desciende a los discípulos reunidos en el cenáculo y se comunica con los nuevos creyentes. De tal manera, se puede inferir que, a la inversa, el Espíritu Libre manifiesta el poder del hombre en el mundo, da nombre a la inteligencia y la razón humanas aplicadas a la realidad y así explica lo que a ojos de los demás son misterios. También uniría a los nuevos adherentes a la doctrina... Por tanto, un anti-Espíritu Santo que desciende del cielo a la tierra e instala a cada hombre en el centro del mundo, a la manera de Dios...

Tampoco se puede dejar de relacionar esta expresión con los movimientos milenaristas, sobre todo los de Joaquín de Fiore, un místico italiano del siglo XII, para quien la Historia ya conoció dos épocas. La primera, la edad de la ley y del Antiguo Testamento, es el tiempo de Dios Padre, de Adán y Noé, durante el cual los hombres viven según la carne, en el temor y la esclavitud. La segunda, la edad de la gracia, la del Nuevo Testamento, es el tiempo del Hijo y va de Eliseo a la revelación de Cristo; durante

estos siglos, los hombres viven en la fe según la carne y el espíritu. Una tercera época, que deriva dialécticamente de las dos anteriores, se inicia con el tiempo del monaquismo de San Benito: el tiempo del Espíritu Santo, que se vivirá en la caridad, la libertad y la inocencia renovada de toda la humanidad. El regreso del profeta Elías marcará esta edad nueva. Para Joaquín de Fiore, el tiempo del Hijo está superado. La Iglesia espiritual reemplazará su fórmula temporal y visible. Estas tesis, expuestas en el *Libro de concordancia del Antiguo y el Nuevo Testamento,* producen en los libertinos espirituales una matriz en la que inscriben su propia dialéctica.

Los Hermanos y las Hermanas del Espíritu Libre se adhieren a este esquema de una lectura poético-racional de la Historia. A sus ojos, el plan de Dios, más que lineal, como enseña el catolicismo apostólico romano, es cíclico. El tiempo transcurrido invierte las referencias y permite considerar la abolición de las Escrituras. Esta lógica singular lleva a una inversión de los valores, que al mismo tiempo legitima: mientras que la Iglesia enseña la pobreza, la castidad y la obediencia a los miembros del clero y los fieles, los partidarios del Espíritu Libre realizan una transvaluación. De suerte que celebran el lujo, el refinamiento, los placeres, la sexualidad absolutamente libre y se niegan a reconocer ninguna autoridad: la ley de los hombres contra las leyes de Dios.

Por último, este Espíritu Libre interpreta libremente las Escrituras. Hace entrar en su juego a la Iglesia tomando de los textos veterotestamentarios o de los Evangelios, incluso de las Epístolas de Pablo, extractos con ayuda de los cuales funda su edificio libertino. ¿Enseñan las Bienaventuranzas que los simples de espíritu llegarán antes al cielo? Los partidarios del Espíritu Libre invitan a abando-

nar las Escrituras y a recuperar la inocencia primitiva. ¿Afirma Pablo que somos el templo de Dios? Las beguinas y los begardos, los amauricianos y los loístas, y luego otros sectarios libertinos, se toman esto al pie de la letra y hacen del cuerpo el receptáculo de lo divino en el hombre. ¿Enseña Juan que nacer de Dios impide ser mancillado por el pecado, pues en cada uno queda siempre la huella de la divinidad? El Espíritu Libre concluye que la gracia subsiste y que los actos no cuentan para nada, jamás...

IX. AMAURY DE BÈNE Y «LA SANTIFICACIÓN DE LA VIDA CORRIENTE»

1

Ya redimidos... En 851, Juan Escoto Eriúgena, el filósofo irlandés, lo afirma en su *De la predestinación:* Dios no prevé ni los pecados ni los sufrimientos, porque estas dos ficciones corresponden a la nada; el infierno no existe, o en todo caso es el nombre del remordimiento que nos trabaja por dentro. Ciertos contratiempos con la Iglesia, qué duda cabe, hacen que el filósofo pase un tiempo tratando de que se olviden de él, mientras realiza traducciones en las que muestra su ortodoxia... Cuatro siglos más tarde, un hombre se identifica con estas tesis extraordinarias. Se llama Amaury de Bène, una aldea cerca de Chartres, su lugar de nacimiento. En este siglo XIII, impregnado de devoción católica, extrae conclusiones radicales de estas hipótesis escotistas.

A sus ojos, los cristianos han sufrido realmente el suplicio de la Cruz con Cristo. De manera que su presencia junto a quien se presenta como el cordero de Dios, el chivo expiatorio sacrificado para borrar los pecados del mundo, los ha transfigurado en Perfectos, incapaces ya de pecar. Redimidos de una vez para siempre, no hay en adelante ninguna razón para transformar la existencia en oca-

sión de redención. Una vida de penitencia resulta completamente indefendible, no tiene sentido, es una contradicción. No se paga por segunda vez una deuda ya satisfecha.

De ahí se deriva, en Amaury, el rechazo de los sacramentos. En efecto, ¿para qué puede servir el bautismo, que se propone contrarrestar el poder del mal que tiene su origen en la falta cometida en el Paraíso? La misma observación es válida en relación con la eucaristía: repetir simbólicamente la escena del sacrificio resulta por completo impertinente. Y en relación con la extremaunción, que se administra al moribundo para liberarlo de sus faltas antes de afrontar el juicio de Dios. Y con respecto a la confirmación de los adolescentes, el matrimonio de los adultos, la penitencia de los creyentes o la orden del monje que consagra su vida a la contemplación o la acción volcada en Dios. Amaury niega, Amaury rechaza estos siete sacramentos.

De ahí una lucha sin piedad contra los profesionales de la Iglesia, ante todo los sacerdotes, que aseguran la ley cristiana en la vida cotidiana, pero también contra la jerarquía católica, hasta su cima: el Papa. El Espíritu Libre comprueba que el clero domina al pueblo bajo, los pobres, con ficciones que le permiten justificar los castigos, la servidumbre, la esclavitud, la dominación. El pecado genera culpabilidad, y ésta carcome el cuerpo en el sentido del odio a sí mismo. Dios no se parece en nada a una figura antropomorfa, no pide ni exige, no castiga ni condena, no odia, no conoce la cólera.

2

El hombre es Dios. Pues el Dios de la Iglesia católica ha sido concebido para legitimar el dominio de las almas, y por tanto, de los cuerpos. Lector de Escoto Eriúgena, clérigo que enseña la filosofía y la teología en París, conocedor de los clásicos de la filosofía, Amaury de Bène enseña el Dios de los filósofos, de ninguna manera el de Abraham o Jacob. Su definición de Dios atañe a lo que, desde entonces, se llama panteísmo. No muy distinto es el de Spinoza, ni el de los ateos que lo definen como una pura ficción... Dios está en todas partes, pero en ninguna en particular; está en sí mismo, pero también en otros sitios; todo lo consuma en sí mismo, cada momento de la realidad coincide con él.

Dios está, pues, en todas las cosas, por tanto es corruptible, pero al mismo tiempo eterno. Pues todo muere, pero renace; desaparece en su complexión, pero reaparece con otra representación, con otra disposición. El cuerpo del Señor, por ejemplo, no ha desaparecido definitivamente después de su muerte, pues ha reaparecido en forma de realidad, que se confunde íntegramente con él. Vivir es indefectiblemente vivir en él. A eso es imposible escapar. Lo espiritual conoce esta verdad. Y con la fuerza que le da ese saber, vive reconciliado consigo mismo, los otros y el mundo, pues lo que él es, lo que él hace, eso es Dios. Esta visión del mundo conduce a una total prescindibilidad del clero, que no tiene ninguna utilidad. Nada debe mostrar el camino, indicar la dirección. Basta con la existencia. Ser en el mundo es ser en Dios. De manera que para ser en Dios basta con ser en el mundo, y no hay en absoluto necesidad de obedecer las imposiciones papales.

En una lógica panteísta no hay separación entre el mundo, Dios y los hombres. El nombre de uno correspon-

de al de los otros: la naturaleza es Dios; los hombres son la naturaleza; Dios es los hombres. Sólo existe una sustancia, la realidad se reduce a las modificaciones, a las variaciones de esta sustancia única. La índole de las cosas no se distingue en absoluto de la de Dios. Entonces, ¿cómo se podría juzgar, condenar, enviar al infierno o al paraíso, actuar bajo el dominio de los celos, la maldad y la cólera?

3

Descodificar las alegorías. De ahí una lectura del cristianismo que supone la descodificación de las alegorías. Las Escrituras hablan de manera oscura, polimorfa. El Espíritu Libre no niega el infierno ni el paraíso como tales, pero rechaza sus definiciones católicas apostólicas romanas. ¿El infierno? Seguro que existe, pero es una metáfora de la ignorancia, de ninguna manera una geografía ctónica en la que arden para la eternidad seres que expían sus pecados. No saber, ésa es su definición. ¿El paraíso? Ciertamente, pero no es en absoluto un lugar perdido susceptible de ser alcanzado un día, tras infligirse mortificaciones, sufrir y salvarse. Por el contrario, coincide con el conocimiento de la verdad. De manera que el individuo que no sabe lo que enseña el Espíritu Libre vive en el infierno, contrariamente al iniciado que, liberado por el saber de la secta, conoce el paraíso.

Así pues, nada que temer. El castigo eterno no existe; ni la salvación para siempre. El cielo es una ficción. ¿Cuál es la única realidad que importa? La tierra, aquí y ahora. La tristeza, el miedo, la angustia, el remordimiento, la desesperación y otras pasiones tristes no tienen por tanto ninguna razón de ser. ¿Para qué sirven? ¿De qué tener miedo? ¿Por qué

estar triste? ¿En vista de qué catástrofe hay que desesperarse? El Espíritu Libre achaca a las opciones cristianas que se estropeen la vida con ficciones. A su manera, sin citarlos explícitamente, Amaury de Bène toma partido a favor de Demócrito, que ríe, y contra Heráclito, que llora. Ser y vivir en Dios debe llevar antes a la risa que a las lágrimas. Persistencia de la tradición de los filósofos que ríen...

La resurrección no debe entenderse en el sentido en que la entiende la Iglesia oficial, a saber, como resurrección de la carne, vida eterna, cuerpo glorioso destinado a la inmortalidad y la bienaventuranza eterna, exclusivamente para quienes lo hayan merecido gracias a una vida de penitencia, de sufrimiento y de dolor. No tiene lugar después de la muerte, sino durante la vida. Pues el individuo, cuando accede al conocimiento pleno, resucita. También aquí encontramos reminiscencias gnósticas: la salvación se realiza en este mundo. Iniciado y liberado, conducido por los sectarios informados, el libertino espiritual conoce lo que le ha ocurrido al propio Cristo, del que el Espíritu Libre afirma que nunca resucitó fuera del terreno puramente simbólico: muerto en lo que atañe a su existencia anterior, pero que vuelve a la vida gracias a su conversión, que a su vez se debe al encuentro con el discurso terapéutico.

4

Una gnosis medieval. Es evidente que en el pensamiento de Amaury de Bène vuelven a aparecer las tesis gnósticas. Sobre todo esta idea de que basta la gracia, que la salvación está asegurada de una vez para siempre por la muerte de Cristo, y que, con la fuerza de este saber, hay que consagrar el tiempo de la vida a disfrutar antes que

languidecer en la espera. Puesto que a partir de ese momento la existencia está escrita en el signo del tercer tiempo –el del Espíritu Santo–, toda acción pone de manifiesto nuestra divinidad, y lo mismo toda palabra y todo silencio. Es imposible escapar a esta evidencia: nuestro paso por la tierra es una de las modalidades de la existencia de Dios...

Puesto que esta época nueva está presidida por la caridad, el Espíritu Libre propone su lectura. Una vez más, descodificación... La caridad cristiana supone el amor al prójimo como a sí mismo por el amor a Dios. ¿Quién es el prójimo? El Otro en su diferencia radical, en su alteridad absoluta. Es cierto. Pero no el Otro amable. Eso es demasiado fácil... *Prójimo* alude al prójimo no amable, incluso al detestable. El mandamiento de amar a otro al que ya se ama –un padre, una madre, los hijos, los hermanos y las hermanas, los amigos...– no tiene ningún interés. ¿Qué sería la invitación al deber de lo que ya se practica? En cambio, amar al propio verdugo, al señor o al perseguidor, son las verdaderas ocasiones de poner en práctica el amor al prójimo...

En el Espíritu Libre no se coge al otro como rehén con el fin de ganar el paraíso, no se practica una caridad y un amor al prójimo para asegurarse la salvación, puesto que uno ya está salvado... En la lógica de la gracia y de la redención de los pecados garantizada para la eternidad, informados por el gusto de los sectarios por la descodificación de lo que perciben como alegorías, es necesario definir la virtud teologal de una manera particular: un libertino caritativo practica el amor al prójimo, es verdad, pero prioritariamente el amor a su cuerpo. El libertinaje supone la elección de las alegrías de la existencia contra las penitencias católicas. La alegría del cuerpo ante todo.

Dios reside en los placeres de la naturaleza y no en la autoridad que los reprime. El don de la posibilidad de gozar equivale a un envite a utilizarlos. ¿Qué sería un Dios que diera a los hombres y las mujeres un poder y al mismo tiempo les prohibiera utilizarlo, si no una perversa instancia de castración? El hedonismo supone, en la medida de lo posible, la obediencia al movimiento que nos impone la Naturaleza, que es el otro nombre de Dios. La sexualidad procede de las formas que lo divino adopta en el mundo.

Cuando estas relaciones desembocan en la procreación, el bautismo resulta inútil. No sólo se trata de que, en la lógica de este panteísmo hedonista, los sacramentos no sirven para nada, sino que, además, en el hecho de tener relaciones físicas y engendrar fuera del matrimonio –otra ficción construida por el cristianismo para estropear la vida de los hombres– no hay nada que perdonar. Todo ser concebido por intermedio de un Hermano o una Hermana del Espíritu Libre procede directamente de la gracia que lo exonera de tener que recurrir a las fábulas vaticanas.

5

El odio cristiano. Es evidente que las tesis de Amaury de Bène no pueden ser del agrado de los católicos apostólicos romanos. La práctica de la caridad y del amor al prójimo tiene límites... En la Iglesia se ama a Otro si es lo Mismo y se nos parece, piensa como nosotros, defiende nuestras ideas. Un filósofo que afirma que después de la muerte no hay nada, que la gracia es suficiente y que los actos no cuentan en absoluto, que el clero y los sirvientes de la Iglesia no dejan vivir, que matan la vida, que la sexualidad debe practicarse libremente, que el cuerpo funciona

como la gran razón, que la lectura de los textos supone la libertad y no la obediencia a los dogmas, que los sacramentos pertenecen a la ficción, que la necesidad impone su ley y que, en consecuencia, es imposible escapar a ella, independientemente de lo que se haga, un hombre así tiene que ofender a la Iglesia... Juan el Teutón afirma en uno de sus Sermones que los amaurienses son más bien discípulos de Epicuro que de Cristo... ¡Que conste!

Los discípulos de Amaury de Bène se cuentan por millares. Es cierto que no todos leen a Escoto Eriúgena o las Escrituras. Entre ellos hay mucha gente sencilla, feligreses sin gran cultura. En 1204 la doctrina es condenada por el Papa. Amaury de Bène muere en 1207. El secretario del filósofo es entregado a la justicia por un delator que proporciona también otros quince nombres. Diez de los acusados mueren en la hoguera que encienden los católicos el 19 de noviembre de 1209. Cuatro parten hacia la prisión, donde pasarán el resto de la vida. Las autoridades reiteran su crítica en 1209 y 1211. Implicado de manera póstuma, se desentierra a Amaury. Luego se sacan sus huesos del cementerio del monasterio de Saint-Martin-des-Champs, se muelen y se esparcen entre las basuras. Versión medieval del amor al prójimo...

X. WILLEM CORNELISZ DE AMBERES Y «EL PECADO CONTRA NATURA»

1

La salvación a través de la pobreza. Willem Cornelisz de Amberes pertenece al bajo clero cuando renuncia a su prebenda y funda un movimiento de pobreza voluntaria. El cristianismo primitivo se instala del lado de los pobres. En la medida en que es objeto de persecución, concierne globalmente al pueblo llano. Poco a poco, con ayuda del oro del poder y los palacios y la posesión exclusiva del poder público, la Iglesia elogia los méritos de la pobreza, es cierto, pero para los demás... Las promesas crísticas de que en el cielo los primeros puestos estarán reservados a los humillados de los últimos puestos de la tierra son buenas para otros, no para los prelados...

Si el reino de los cielos pertenece a los pobres, no hay duda de que el Vaticano tiene en su seno un buen número de condenados. Willem Cornelisz, él, vive entre gente modesta, tejedores en este caso. Armado de este interesante paralogismo –los ricos y poderosos del Vaticano corren el riesgo de ocupar el último puesto en el cielo...–, enseña que únicamente la pobreza asegura una gracia y una perfección que hagan posible toda acción. La indigencia instala más allá del bien y del mal. De he-

cho, los religiosos serán todos condenados, sin excepción.

Willem Cornelisz critica las indulgencias que permiten a los clérigos, mediante donaciones de los pecadores para buenas obras, borrar los pecados y comprar una hipotética santidad. Todo lo que se realiza en la pobreza escapa a la moral. Así –genealogía de la «recuperación individual» de los anarquistas del siglo XIX–, el indigente que santifica la pobreza voluntaria puede, sin vergüenza y sin temor a los castigos en la tierra ni en el cielo –que no existe–, robar a un rico para subvenir a sus necesidades...

2

Propietario de su sexo. De la misma manera que el pecado es absuelto por la pobreza, la sexualidad libre encuentra su legitimidad en el estado de indigencia del libertino. Desprovisto de todo, cada uno dispone de su sexualidad y del uso absolutamente libre de su cuerpo. Willem afirma que, si no posee nada, una mujer puede entregarse sin cometer pecado. Ya lo enseñan las bienaventuranzas: la pobreza gana el cielo por su estado. Y el cielo se encuentra exactamente en la tierra...

No es de extrañar, en consecuencia, que a la Iglesia no le gusten las bromas del sectario del Espíritu Libre. Legitimador del robo, incluso de un tipo de prostitución, so pretexto de que las Escrituras enseñan la excelencia de la pobreza, he aquí una llamada al orden que los juristas cristianos no pueden oír sin protestar... Cuando Willem Cornelisz muere, en 1253, el año en que Robert de Sorbon funda la futura Universidad de la Sorbona, no basta con su cadáver. Cuatro años después, los católicos exhuman su cuerpo y lo queman. Uno más...

XI. BENTIVENGA DE GUBBIO Y «LA OCUPACIÓN INFAME»

1

La santa y el heresiarca. Bentivenga de Gubbio, un italiano del siglo XIII, se adhiere al principio a un movimiento franciscano. Los adeptos a Francisco de Asís (que habla a los pájaros y a los peces, es cierto, pero también sabe poner en su lugar a los grandes de este mundo) practican la caridad y la pobreza voluntaria. Los Hermanos menores evangelizan tanto en el castillo feudal como en la choza del campesino desposeído. Bentivenga procede de este ambiente espiritual que penetra probablemente el Espíritu Libre suabo, tan eficaz en esa época.

Bentivenga se ha distanciado de la enseñanza franciscana, a juzgar por una conversación de la que se tiene información, entre él y Clara de Montfaucon, en el curso de la cual, con simulada ingenuidad, interroga a la futura santa sobre cuestiones de filosofía y de religión. La hace partícipe de algunas de sus tesis, como la posibilidad para el hombre de hacer lo que quiera, la inexistencia del infierno o el riesgo, para el alma, de perder el deseo en esta vida. Tres bombas teológicas de considerables consecuencias.

Bentivenga, con intención de provocarla, pregunta a Clara si un hombre que conoce carnalmente a una mujer

fuera del matrimonio y con el único propósito de «goce» recíproco, puede recibir la comunión al día siguiente. La Iglesia católica apostólica romana responde formalmente que no: según su doctrina, el hombre y la mujer se encuentran en estado de pecado mortal y corren el riesgo de sufrir condena eterna en caso de morir sin haberse arrepentido. Pero Bentivenga de Gubbio afirma que Dios podría hacer que el pecado no existiera. Dicho en otras palabras: Dios puede ir contra la Iglesia, y, por tanto, tiene poder para manifestar una fuerza contraria a la de la autoridad eclesiástica...

2

El impecable apático. Lo que sucede en el mundo, todo, absolutamente todo, procede de Dios. Las hojas que caen de los árboles o la noche de amor de dos amantes. Ni la caída de las hojas, ni las caricias de los enamorados son de incumbencia de la moral, la falta, el pecado, el bien ni el mal. Unas obedecen a la ley de la caída de los cuerpos; las otras, a la lógica de las carnes. Ni Clara, la santa supuestamente inspirada en el Espíritu Santo, ni Bentivenga, el partidario del Espíritu Libre, eligen ser lo que son ni hacer lo que hacen. Ni culpables, ni víctimas, actúan más allá del bien y del mal... Lo que sucede obedece a la voluntad de Dios, que no permitiría nada malo. Sólo el invento monoteísta del libre albedrío puede hacer al hombre responsable, y por tanto culpable, de haber preferido una cosa a su contraria. El panteísmo hace imposible esta maquinaria diabólica.

Bentivenga enseña la ausencia de remordimientos, la inocencia del devenir, el júbilo despreocupado por las ame-

nazas cristianas. Para ello, propone dos tesis esenciales. La primera alaba los méritos de la apatía: no hay ninguna necesidad de participar en el sufrimiento de Cristo o en el del prójimo; preferimos el ejercicio de la serenidad en el cumplimiento ciego de la voluntad de Dios en todas sus formas. Mejor aún, gocemos de esta sumisión a las fuerzas del destino. La segunda tesis enseña la impecabilidad: la gracia y la caridad consustanciales a los seres humanos los instala realmente fuera del pecado. Segunda lección, pues, actuar sin complejos, Dios escribe nuestra historia. Beber, comer, copular, otras tantas actividades indiferentes...

No se conversa impunemente con Clara de Montfaucon, convertida en santa por la gracia de la Iglesia católica en razón de cierto número de virtudes, sin duda, pero probablemente también por la de soplar el nombre de Bentivenga de Gubbio a la Inquisición italiana, que hizo buen uso de esa información, ya que, en el verano de 1307, el filósofo entra en prisión en Florencia para pasar allí el resto de sus días, rodeado de seis compañeros de infortunio. El hombre del Espíritu Libre, que la consideraba simplista, estúpida, absolutamente ignorante en todo, no debería haber creído que pudiera manifestar un gramo de inteligencia ni de caridad cristiana.

XII. WALTER DE HOLANDA Y «LA LIBERTAD SUPREMA»

Las ropas de Adán. Walter de Holanda profesa en el siglo XIV, primero en Maguncia y luego en Colonia. Se le debe una obra, perdida, que parece haber sintetizado el conjunto de las tesis del Espíritu Libre, la famosa *De las nueve rocas espirituales,* ya citada. Predica a gente sencilla en su lengua. Toda huella ha desaparecido y es difícil reconstruir su modo de acción junto a los fieles, cuyo número pudo haber sido considerable. Se cree que fue jefe de los *fraticelles* y de los lolardos, sectarios del movimiento libertino.

Organiza banquetes orgiásticos, una especie de parodia de la Cena y de la misa en veladas secretas y nocturnas. Un Cristo vestido de manera suntuosa, coronado con una diadema y flanqueado de una María radiante. Ambos constituyen la pareja primordial que celebra el regreso a la inocencia edénica. Para hacerlo, un predicador desnudo da el ejemplo e invita a la asamblea a desvestirse como señal de restauración del orden adamita. Vienen luego las orgías filosóficas en buena y debida forma, ¡con abundancia de cantos y movimientos de alegría! (Algunos historiadores del arte piensan que las del Bosco son alegorías o figuracio-

nes de esas ceremonias adamitas... Sin pruebas verdaderamente convincentes. ¿Para celebrarlas o para criticarlas? Es difícil de imaginar al cristianísimo Felipe II como desenfrenado coleccionista de pinturas de un hereje...)

A los católicos no les gusta demasiado esta escenografía alegre y se lo hacen saber a Walter enviándolo a la hoguera en 1322 junto con otras cincuenta víctimas, ahogadas en el Rin o abrasadas por las llamas. La represión continúa...

XIII. JUAN DE BRNO Y «EL NIHILISMO INTEGRAL»

1

Un Sade medieval. El siglo XIII y el comienzo del siguiente permiten a algunos filósofos obtener cartas de nobleza. En la tradición filosófica y teológica, se trata a Buenaventura de *doctor seráfico,* a Duns Escoto de *doctor sutil,* a Guillermo de Occam de *doctor invencible* y a Roger Bacon de *doctor admirable...* De Amaury de Bène podría decirse que, con su panteísmo amoral, sobresale como *doctor hedonista;* de Willem Cornelisz de Amberes, que con su envite a la recuperación individual –una idea posterior de Ravachol...– funciona perfectamente como *doctor anarquista;* de Bentivenga de Gubbio, que irradia como *doctor apático* que celebra la indiferencia respecto de la negatividad del mundo; de Walter de Holanda que encarna el *doctor inocente...* Pero no hay duda de que Juan de Brno personifica el *doctor sádico,* si se me permite el anacronismo. Pues formula hasta los últimos extremos las consecuencias de un panteísmo naturalista y, en realidad, materialista...

Juan y Alberto de Brno, su hermano, vivieron veinte años en un grupo de pobreza voluntaria en Colonia y ocho en la Libertad del Espíritu. Preocupado por el poder eclesiástico, Juan abjura para unirse luego a los dominicos y,

con ellos, especialistas en esta tarea, colabora en la persecución de sus antiguos compañeros libertinos. A este precio se salva de la hoguera. La historia conserva de él una suerte de confesión en la que ofrece detalles sobre la doctrina del Espíritu Libre.

En ella se descubre la tesis de un panteísmo radical y de una explotación extremista de las consecuencias de esta opción metafísica: un ser en el mundo amoral –más que inmoral– cuyo comportamiento, pensamiento y acción funcionan más allá del bien y del mal. Juan de Brno –antes Brünn, hoy ciudad checa– echa los cimientos de un solipsismo ontológico, de un nihilismo integral y una temporalidad escrita bajo el signo absoluto de la inocencia que se percibe en Sade o Stirner, los radicales del pensamiento hedonista...

2

Tradición del Espíritu Libre. ¿Cómo hacer para vivir al estilo del Espíritu Libre? Juan de Brno nos lo explica. Ante todo, vender todos los bienes, deshacerse de todo apego material, incluida la mujer, que forma parte de los bienes... Sin embargo, es necesaria una precisión: si uno se entiende bien con ella, el interés obliga a no separarse. Pero únicamente el interés. Este desapego va acompañado de la distribución de las riquezas entre los pobres. La desposesión se justifica si es total.

El estado de indigencia se aproxima a la perfección. Este estado se completa con la burla de los sacerdotes, del clero y de las imposiciones de la Iglesia. Dejar de poseer libera el ser y le confiere una espiritualidad superior a la normal. La pobreza voluntaria común a los discípulos de Fran-

cisco de Asís y a los mendicantes voluntarios define en cierto modo esta época de la Edad Media. El nacimiento del capitalismo aún muy lejano, la explosión de las riquezas privadas, la existencia dispendiosa de miembros del clero, comerciantes y propietarios y el aumento del poder del dinero que regula el conjunto de los problemas, producen esta reacción entre los excluidos de la maquinaria social y económica.

El aspirante debe solicitar su admisión ante un colegio de sectarios del Espíritu Libre. Es la demostración de que nadie decide de manera soberana, de que sólo la mayoría decide. Autogestión y comunitarismo libertario... Entonces se constituye una pareja, que supone una relación de maestro y discípulo. Se aprende del otro plegándose a sus acciones: haciendo lo que hace, diciendo lo que dice, acompañándolo siempre y en todo. Con una túnica remendada por toda vestimenta y la cabeza disimulada bajo un capuchón, la mendicidad es la actividad cotidiana.

Al precio de esta ascesis, la libertad se hace integral: comer y beber cuando apetezca; tener relaciones sexuales cuando se desee; a los embutidos, el vino y las mujeres se les rinde honor tanto durante el oficio como fuera de él. Si se siente necesidad de dormir, se duerme, poco importa dónde, las circunstancias ni las ocasiones...

Para evitar problemas, la persecución, la hoguera y la cárcel, los sectarios practican a escondidas. Como ciertos gnósticos de la antigüedad al Bajo Imperio. Los Hermanos y las Hermanas del Espíritu Libre disponen de un código erótico que significa discretamente la posibilidad de un contrato hedonista. ¿La Hermana pone un dedo sobre la nariz del Hermano? Lo invita a entrar en su casa. ¿Se toca la cabeza? El Hermano entra en la cámara y prepara el lecho. ¿Lo mismo, pero en el pecho? Él se mete en la cama y

realiza las primeras caricias. Para lo que sigue no hacen falta signos... En este juego amoroso, la iniciativa viene de la mujer, lo que da fe de un tipo de cortejo libertino en el que no se pide al bello sexo que desempeñe el papel secundario y pasivo como en la Edad Media cristiana, misógina, falócrata y violenta para el cuerpo femenino. Naturalmente, de esas prácticas no es menester confesarse, puesto que no encierran maldad. El remordimiento está desterrado; en cualquier caso, no tiene ninguna razón de ser.

3

El asesinato, una de las bellas artes... Hasta aquí, nada que no sea completamente normal: el pan de cada día del Espíritu Libre. Grandes líneas, tesis habituales, doctrina clásica. Pero Juan de Brno aprieta el acelerador a fondo. No se sabe si su motivación es el deseo de formular ideas excesivas de la razón con el fin de convencer que toda acción legitimada y justificada por la gracia está bien fundada; o si, como todos los renegados en situación de perjurio, carga la cuenta de su secta para hacer creer (mejor) que viene de lejos y que su traición parece tanto más meritoria...

¿Cuáles son estos excesos? El elogio del robo, por ejemplo, ya potencialmente legitimado, como el resto, por otra parte, en los otros actores del Espíritu Libre. Ejemplo: si encontramos dinero en el suelo, nos pertenece; si el propietario se da a conocer, tenemos el derecho de no devolverlo; si persiste, pide, exige, podemos resistirnos por todos los medios. Si recrimina, podemos llegar a los insultos, incluso a los golpes; si no ceja, es legítimo el asesinato. La gracia, siempre la gracia. Con respecto al movimiento pan-

teísta de las cosas, la caridad equivale al crimen, pues todo sucede más allá del bien y del mal.

Otro ejemplo: la sexualidad que implica al menos a un miembro del Espíritu Libre es absolutamente libre y exenta de culpa. ¿Desemboca en la concepción de un hijo? Se puede eliminar cuando nazca... La pobreza justifica el infanticidio, que no es más pecado que conservar el niño para criarlo... No hay necesidad de abrirse a los sacerdotes, de confesarse ni de experimentar remordimientos. La libertad perfecta no presenta ningún obstáculo que el poder individual no sea capaz de superar. La afirmación integral de sí mismo manifiesta la libertad integral, que también es el poder total de Dios. Juan de Brno lleva al extremo las consecuencias éticas de un panteísmo integral. Nada de Dios separado, nada de moral inferior o superior a otra, nada de distinción entre el bien y el mal y, por tanto, de instancia reguladora trascendente, nada de juicio, de culpabilidad, todo lo que ocurre se escribe de acuerdo con el puro reinado de la necesidad. Nada de libertad, nada de libre albedrío, nada de elección, nada de responsabilidad, nada de falta o de culpabilidad.

Lo que sucede no puede no suceder y deriva de una lógica ciega: la que rige el movimiento de los astros y de los hombres, decide el tropismo de las plantas y de las palabras humanas, supone que no hay nada fuera de la naturaleza, de la realidad, de lo que es, de tal modo que «Dios» designa el conjunto del universo visible e invisible, conocido y desconocido. La conservación del nombre «Dios» y su empleo con estos fines nihilistas se instalan en una perspectiva tal que todo vale porque nada vale. El Dios que está en algún sitio –teísta o deísta– y que juzga, hace la vida imposible por la castración, la prohibición, la ley presente por doquier; el Dios que no está en ninguna parte, esto es, que

está en todas –panteísta–, produce el mismo efecto, pero en virtud de otras expectativas: bajo su régimen ontológico, lo insoportable hace estragos por falta de principios y de leyes capaces de determinar las reglas del juego para construir lo soportable... El Libre Espíritu proporciona una aporía que resolvió Spinoza –lo bueno y lo malo más allá del bien y del mal–, pero que reactualizó el hedonismo feudal del marqués de Sade...

XIV. HEILWIGE DE BRATISLAVA Y «EL ESPÍRITU SUTIL»

1

Beguinas libertinas. Las comunidades de begardos y beguinas hacen su aparición a comienzos del siglo XII. La etimología del Littré remite a «orar, mendigar», las actividades principales y originarias de estas comunidades; otras, a una homofonía con los albigenses. Pero a este respecto no hay nada seguro... Si el origen de la palabra parece incierto, lo que no presenta duda es que designa una comunidad de hombres –los begardos– o de mujeres –las beguinas– que se reúnen movidos por un deseo de pobreza voluntaria practicada en grupos laicos, aunque parcialmente cristianos. El florecimiento de las beguinas en Holanda, donde la riqueza de unos pocos producía la pobreza de todos los demás, pone de manifiesto el recurso a las soluciones contractuales ya celebradas por los epicúreos.

Estas comunidades reciben a los mendicantes, los desheredados, los parados, las víctimas de un sistema duro con los pobres. En los primeros tiempos, la voluntad de practicar la caridad va acompañada de la de evangelizar y catequizar. Los analfabetos y menesterosos se codean con viudas o ricos tentados por la vía de la pobreza voluntaria. En las ciudades, estas asociaciones tenían un éxito considera-

ble. Mil personas en París en 1250, otras tantas en Cambrai, el doble en Colonia...

Los obispos se ocupan de estos beguinajes. Observan con ojo avizor esos grupos a los que no ata ningún voto de castidad ni de obediencia a una orden monástica. A los clérigos no les gusta mucho que, en los beguinajes, se reciba a personas modestas en los jardines para enterrar allí sus restos mortales, porque así dejan de percibir el precio de la inhumación, lo que a la postre representa sumas considerables. El comercio de los muertos, el gusto por los cadáveres y la pasión por el dinero que inspiran a la Iglesia católica romana la llevan a ver en la práctica caritativa y gratuita de los begardos suficiente motivo de resentimiento y de animosidad. Como mínimo...

Tanto más cuanto que ociosos, pobres, en grupo, los dos sexos mezclados las veinticuatro horas del día y sin la ley religiosa por encima de sus cabezas que les prohíba el libre uso de sí mismos y muy en particular de su cuerpo, las prácticas libertinas se dejan ver y empiezan a dar que hablar. El Espíritu Libre se impone en buen número de comunidades y, sobre el principio de la salvación asegurada por la pobreza voluntaria, invita a vivir la vida en la tierra y a crear en el presente las condiciones de una existencia alegre, lúdica y liberada de obstáculos.

2

El espíritu sutil después de la ascesis. Una de estas comunidades neerlandesas del siglo XIV se llama Unión de las Hijas de Udillynda. De las Hermanas y los Hermanos del beguinaje de Schweidnitz se destaca Heilwige de Bratislava. Acusadas por los dominicos de seguir las prácticas del

Espíritu Libre, un puñado de mujeres, tras haber sido denunciadas por dieciséis de las suyas, rinde cuentas al inquisidor asistido por diez clérigos. La conversación tiene lugar en el refectorio. Nos han llegado las minutas de las actas, que permiten acceder a los motivos de la condena. Prefieren el libro de la vida –dicen las acusadas– a las pieles de vaca en las que se han copiado las Escrituras.

Las beguinas practican la ascesis y la mortificación. También la pobreza. Cambian sus ropas por andrajos. Se azotan hasta sangrar con látigos cuyas correas de cuero terminan en clavos. Una a una, se echan sobre el umbral de su habitación para que las otras las azoten y las humillen. Se privan de alimento, de agua y de sueño. Estos métodos abren la vía a un estado de perfección en el que todo resulta posible porque todo tiene lugar según la lógica de la pureza consumada.

Goce en el sufrimiento, masoquismo, dirían los psicoanalistas. Negatividad necesaria para la epifanía de una positividad, explicarían los dialécticos con un barniz de teología. Conservación y superación del cristianismo –que, es cierto, invita a detestar el cuerpo, pero propone quedarse en ese estado de odio sin acceder a la claridad de un goce posible, de una alegría legítima, de una bienaventuranza concebible–, el ascetismo se muestra menos como un fin que como un medio, casi como el trance chamánico, capaz de desvelar una estasis, incluso un éxtasis...

Luego, en proporción a su descenso a lo más bajo, las beguinas del Espíritu Libre ascienden muy alto. Cuanto más saborean el odio a sí mismas, tanto mayor es su capacidad para gozar. Y la impunidad. Pues esta preparación ascética transfigura la carne en cera virgen en la que se pueden inscribir todos los goces posibles e imaginables. ¿Han tenido hambre, sed, frío? Su libertad de comer, beber y ves-

tirse con magníficas ropas no tiene límite. ¿Han sufrido, han vertido sangre? A partir de ese momento, su derecho al placer es absoluto.

Sin duda, la pura y simple satisfacción no basta. Lo que da la medida es el exceso: comer, por cierto, pero mejor aún es comer carne en Pascua; beber, evidentemente, pero alcohol, y en demasía; acostarse, por supuesto, pero con quienes ellas quieran y cuando quieran, sin dar ninguna importancia a la cantidad de combinaciones, ni a sus cualidades: con begardos, con mujeres, con gente del exterior, recurriendo a vías naturales o a las de Sodoma, sí, pero durante los oficios, incluido el sermón, pues así el placer se decuplica... De esta manera, el espíritu sutil, roto por la ascesis, da origen a la perfección, pues deja detrás de sí el espíritu grosero en el que la mayor parte se arrastra.

XV. JOHANNES HARTMANN DE AMTMANSTETT Y «LA VERDADERA BIENAVENTURANZA»

1

La inocencia del devenir. Conocido con el nombre de Juan el Tejedor, este adepto al Espíritu Libre comparecía ante el inquisidor el 26 de diciembre de 1367 en Erfurt. Se ignoran los detalles, pero este encuentro con el abastecedor de hogueras nombrado por el papa Urano V, amigo del emperador, significará más adelante para el filósofo libertino morir entre las llamas por sus ideas, tal vez a causa de un nuevo proceso. Uno más. Aproximadamente otros cuarenta acompañan a Juan el Tejedor ante el estrado judicial. El texto del interrogatorio subsiste íntegramente.

El panteísmo hedonista de los sectarios del Espíritu Libre supone lo que más tarde Nietzsche llamará *inocencia del devenir:* en efecto, ¿cómo imaginar que la necesidad triunfe por doquier y que se le pueda considerar a uno culpable de lo que ella decide tomándonos como rehenes? El cristianismo oficial parte del principio de que, para castigar y establecer sus plenos poderes sobre el cuerpo, debe inventar una máquina de producir culpabilidad: de ahí la invención del pecado original, esa falta que se transmite de generación en generación –por el acto sexual, dice explícitamente San Agustín–, de ahí el postulado de la libertad,

de la posibilidad de elección, y de ahí la existencia de un Dios que crea al hombre libre, pero le proscribe el uso de su *libertad libre,* para decirlo en palabras de Rimbaud...

Así dotado de libre albedrío, el hombre elige hacer el mal cuando podría preferir el bien. Culpable de una falta que podía no cometer, debe una expiación. ¿El castigo? Trabajar, conocer la vergüenza, procrear con dolor para las mujeres, morir, sufrir y transmitir esta maldición hasta el fin de la humanidad. Por eso la vida en la tierra ofrece una ocasión de expiar. El sufrimiento se torna necesario, lo mismo que la aflicción, pues hay que redimirse, aun cuando Cristo afirme haber muerto para redimir todas las faltas de la humanidad y para siempre.

El panteísmo pulveriza estas ficciones. Dios existe, sin duda –la Edad Media no llega a la negación pura y simple de la divinidad–, pero deja de ser personal, antropomórfico, vengador, separado del mundo y de los hombres: coincide con la realidad y los seres humanos. Ningún bien y ningún mal, nada de remordimiento, nada de temor ni de angustia. La vida existe el tiempo que dura el trayecto terrenal, la muerte no se abre a otro mundo en el que habría que rendir cuentas. El invento del Purgatorio en el siglo XII corresponde a esta necesidad de la Iglesia oficial de agregar negatividad a la negatividad y de culpabilizar más y para siempre: este lugar intermedio exige las plegarias, las acciones de gracia, obliga a los supervivientes a experimentar la culpa por los difuntos.

Juan el Tejedor y los otros sectarios del Espíritu Libre acaban con estas tonterías. Cuando el dominico inquisidor, rodeado de notarios (!), interroga al acusado, le pregunta en qué consiste el Espíritu Libre. Respuesta: en el fin de los remordimientos. Dicho de otra manera: en la abolición del pecado y de toda posibilidad del pecado. El deve-

nir impecable, la identificación, incluso la identificación con Dios. El Perfecto puede con toda legitimidad emprender todo lo que asegure su placer, afirma Juan ante los clérigos conchabados con la gente de dinero...

2

Nuevos sadianos. A la manera de Juan de Brno, que pone las bases de un pensamiento que Sade defenderá al final del período feudal, Juan el Tejedor y los suyos retoman esta idea de que todo es legítimo en la búsqueda de la satisfacción radical de los deseos. ¿El crimen? Sí. ¿El asesinato? Seguro. ¿El robo? Por cierto. Lo que se atraviesa ante la voluntad de goce merece el uso ilimitado de los medios necesarios para destruirlo. Y sin ninguna preocupación por lo que puede afectar a la moral. Pero esta regla de juego no es buena para los imperfectos, los ignorantes del funcionamiento de la humanidad, o mejor dicho, del funcionamiento del universo. La voluntad de Dios está en todo, es todo. El Espíritu Libre invita a adherirse a este gran movimiento del mundo. Una especie de *amor fati* anticipado: aprender a amar su destino, sean cuales fueren las formas o los modos de aparición.

En materia de sexualidad, toda licencia es bienvenida. No sólo la que la Iglesia condena –en Alain de Lille, el excesivo deseo de la mujer legítima define el adulterio–, sino más allá: así, acostarse con la madre o la hermana, preferiblemente en el altar... Sade retoma estos argumentos. Juan el Tejedor agrega incluso que las relaciones sexuales acrecientan la castidad, o mejor aún: ¡que la unión con un partidario del Espíritu Libre restaura la virginidad! El ejercicio de esta ascesis hedonista otorga la felicidad y hace Bienaventurados a los hombres...

XVI. WILLEM VAN HILDERVISSEM DE MALINES Y «EL PLACER DEL PARAÍSO»

1

Eros y Tánatos en el siglo. Willem Van Hildervissem profesa en el Espíritu Libre de Bruselas, en una comunidad llamada Hombres de la Inteligencia. Aunque lector de las Sagradas Escrituras en los carmelitas, el inquisidor lo somete a interrogatorio. Es evidente que su enseñanza y sus prácticas justifican que el catolicismo lo persiga. Estamos en 1411 y Juana de Arco espera su hora en el vientre de su madre. El acusado abjura y evita así la hoguera. Es condenado a prisión y luego a reclusión en un monasterio de su orden.

El carmelita heterodoxo defiende una posición radicalmente hedonista, puesto que afirma que la vida ya es un valle de lágrimas y no es necesario aumentar su negatividad. En realidad, el espectáculo del mundo en esa época sombría convence de la pertinencia de semejante tesis: la peste acaba de llevarse millones de personas, un tercio de la población; la guerra de los Cien Años hace estragos desde hace más de setenta años saqueando, destruyendo masivamente aldeas, cosechas y regiones enteras, violando y esquilmando a las poblaciones civiles. Y, como consecuencia de todas estas catástrofes, aparecen las hambrunas.

¿Para qué, entonces, agregar a todo eso mortificaciones, sufrimientos, expiaciones y la celebración de la pulsión de muerte?

La proximidad cotidiana de los cadáveres expuestos al sol, a los animales que acierten a pasar por allí, su podredumbre de carroñas sin sepultura, la cantidad increíble e interminable de enterramientos realizados a toda prisa en fosas comunes, el temor a las brutalidades y violencias de la soldadesca, el yugo feudal, el temor al día de mañana, la incertidumbre de sobrevivir a la falta de alimento, a las epidemias, a la enfermedad, llaman a una compensación del lado de la pulsión de vida y su desenfreno. De manera reactiva, tantos perfumes de muerte avivan el deseo de apurar la vida mientras está presente, incluido el terreno sexual.

2

Un tantra belga. Willem Van Hildervissem procede de esta vertiente de la Edad Media: celebrar la pulsión de vida, elogiar los méritos del amor contra el ascetismo, construir el paraíso en la tierra. Sobre todo utilizar el cuerpo como amigo, jamás como enemigo. Se llama *placer del paraíso* a la relación sexual. También se la llama *aclividad,* neologismo que permite a los partidarios del Espíritu Libre hablar con palabras encubiertas para garantizar su tranquilidad e incluso su seguridad. ¿La idea? Toda práctica sexual crea una ascensión, la única de la que vale la pena ocuparse.

Si se lee entre líneas el documento que informa de su proceso, parece que Willem practicaba una sexualidad sin emisión de esperma, ¡a la manera de Adán en el Paraíso! Esto equivale a decir un tipo de tantra belga que, como el

otro –el de los orígenes–, supone técnicas de respiración, una escenografía de encadenamientos de juegos y posturas sexuales, prácticas de compresión del sexo masculino en la base, cerca del recto, para disponer del placer del orgasmo sin arriesgarse al inconveniente de la procreación.

En una época en que la mujer pasa por ser un receptáculo de excrementos –George Duby escribe páginas definitivas sobre este tema en *Dames du XIIe siècle. Eve et les prêtres*–, la culpable pecadora a la que se deben todas las desgracias del planeta, la tentadora que pervierte el mundo implicando al primer hombre en el pecado de la carne, la bruja capaz de las peores transacciones con Satán, la encarnación del mal que copula con el Diablo, el Espíritu Libre practica una erótica feminista en la que el interés por la mujer y su placer sin peligro de engendrar pasa a ocupar un lugar fundamental. La antítesis radical de las posiciones oficiales de la Iglesia...

XVII. ELOI DE PRUYSTINCK Y «LA MANERA EPICÚREA»

1

Reforma contra Revolución. Los gnósticos y los partidarios del Espíritu Libre juegan con las Escrituras, las interpretan, cogen lo que, en el corpus de la Biblia, justifica su visión del mundo, como ya se ha comprobado. Eloi de Pruystinck insiste en el hecho de que incluso en los libros que la Iglesia ha conservado selectivamente para producir un canon más o menos coherente, hay contradicciones. La Iglesia, evidentemente, no es aficionada a la exégesis... Ya lo dice el Génesis, la obediencia a los artículos de fe vale mil veces más que el deseo de saborear el fruto del árbol del conocimiento. Precisamente lo que los libertinos rechazan, decididos como están a saber, antes que a someterse a las prescripciones de la Iglesia.

El Libre Espíritu vive sus últimos años en el siglo XVI. Eloi el Techador –de tejas pizarrosas– de Amberes se encuentra con Lutero para confrontar sus respectivas opciones. El sacerdote excomulgado y convertido en el creador de la Reforma ha escrito sus tesis esenciales: *La libertad del cristiano* data de 1521; sus *Tesis sobre las indulgencias,* de 1517. Es cierto que se rebela contra el Vaticano, el Papa, la construcción de la basílica de San Pedro y el dinero que se

obtiene de las indulgencias para financiar ese faraónico proyecto arquitectónico, pero, pese a ello, no se adhiere al Espíritu Libre...

Eloi somete sus tesis a Lutero: cada hombre dispone del Espíritu Santo, que define con toda exactitud su razón; cada uno gozará de la vida eterna con independencia de sus comportamientos, pues basta con la gracia; no existen el infierno ni la condenación; la justicia y la misericordia de Dios triunfan inevitablemente; la carne perece, es verdad, pero el alma perdura eternamente en Dios; la religión católica enseña ficciones y sinsentidos, las Escrituras están plagadas de imprecisiones, inexactitudes, errores; la letra cuenta menos que la interpretación a la que todo miembro del Espíritu Libre tiene derecho. Lutero no se convence... Demasiado revolucionario. (Entre paréntesis, presento la idea de que muchas tesis de Nietzsche sobre el panteísmo de la fuerza *–que él llama voluntad de poder–*, el triunfo integral de la necesidad, la inexistencia del libre albedrío, la inscripción de toda realidad más allá del bien y del mal y, por inferencia, la inocencia del devenir, la recusación de otros mundos más allá del terrenal y el envite al sentido de la tierra, esto es, a la inmanencia, así como otras muchas posiciones filosóficas, pueden proceder del Espíritu Libre. No se trata de que el autor de *La gaya ciencia* haya tenido directamente acceso a los autores y a las tesis, lo que parece muy improbable, pero puede haber tenido conocimiento de esas doctrinas a través de lo que Lutero dice a su respecto en el combate que libró contra ellas y que se encuentra en textos dispersos, pero numerosos, de su obra completa. Una pista...)

2

El imperativo categórico hedonista. De modo casi irónico, Eloi formula el imperativo categórico hedonista al parodiar a San Pablo. Conocemos la enseñanza del histérico de Tarso: no hacer al otro lo que no querríamos que éste nos hiciera. Esta moral negativa prescribe una evitación. El filósofo techador va más lejos y afirma, en una frase notable, lo que a partir de entonces, tanto en el Espíritu Libre como más allá, se puede considerar el imperativo categórico del hedonismo: hacer al otro lo que quisiéramos que éste nos hiciera. Revolución radical...

Con semejante invitación, el hedonismo y la lógica contractual que supone, encuentran su carta de nobleza. Salvo delincuencia relacional de un individuo que considere deseable la pulsión de muerte –y que por eso mismo niegue toda posibilidad de intersubjetividad–, todo el mundo quiere gozar y no sufrir. Por consiguiente, al hacer al otro lo que uno quisiera para sí mismo, se hace disfrutar y se evita hacer sufrir. Un punto por encima de la moral negativa de Pablo, Eloi blande las armas de una auténtica ética de la alegría.

En 1526, Eloi es detenido con nueve de sus amigos. Su reputación es considerable y los loístas, sus discípulos, se cuentan por millares. Se le reprocha que lea libros prohibidos y que enseñe doctrinas heréticas. Hostil al martirio, al que no ve utilidad ni beneficio, se retracta. Buen orador, hábil dialéctico, obtiene el castigo mínimo; es condenado a exhibir una señal externa que lo marca como hereje. Sin embargo, persiste en la enseñanza, pero con discreción. Aunque probablemente no demasiada, porque el año 1544 es detenido, torturado y quemado en la hoguera, no obstante su disposición a retractarse por segunda vez. Una víctima más en la fila de filósofos libres asesinados por el cristianismo...

XVIII. QUINTIN THIERRY Y «LA LIBERTAD DE LA CARNE»

El espíritu contra la letra. Henos aquí de lleno en el siglo de Rabelais y de Montaigne. El Espíritu Libre brilla con sus últimos destellos. De la misma manera que procede del gnosticismo, que también se opone al cristianismo oficial, este movimiento libertino no muere, sino que se transforma. Sus metamorfosis producen, entre otras manifestaciones, el libertinaje erudito del siglo XVII, generador a su vez de futuras tempestades intelectuales, otras tantas ocasiones de socavar el cristianismo.

Por el momento, Quintin Thierry viaja: Poitou, Limousin, es visto en París, enseña en Amberes, pero también en Valenciennes, Tournai y otras ciudades de la región. Este hombre que se dirige a los desheredados y consigue su adhesión, que habla de la libertad del espíritu a los campesinos en el campo, no sabe leer ni escribir... ¡De ahí su uso particularmente interesado de San Pablo, a quien da razón en su creencia de que la letra mata y el espíritu vivifica!

Puesto que Dios da a los hombres la posibilidad de vivir en el placer, ¿qué justifica que se renuncie a él? ¡Qué extraña perversión! Sólo un odio terrible a sí mismo, una

pulsión de muerte vuelta contra la propia persona... Así como Eloi el Techador hace frente a Lutero, Quintin Thierry se encuentra con Calvino, ese otro amante del ideal ascético. El reformador que envía a Miguel Servet a la hoguera escribe un libelo, *Contra la secta fantástica de los libertinos espirituales* (1545), en el que es verosímil que encuentren eco las discusiones que Quintin y otros partidarios del Espíritu Libre tuvieron con Calvino...

Autor de un catecismo, perseguido en su momento, otrora en el origen de un trabajo sobre la clemencia, Calvino no se enreda con el amor al prójimo. Cuando habla del pensador libertino, dice: «el bueno de Quintin»... El hombre del Espíritu Libre elogia la comunidad de las mujeres y de los bienes, transforma las relaciones sexuales en matrimonio espiritual, predica la caridad y une el acto a la palabra al ofrecer su mujer. Cuando en una calle se lo encuentra junto a un cadáver, dice que es el autor del asesinato porque todo está en todo, que Dios quiere y hace todo y que él, Quintin, obedece a esa ley y, por tanto, es deudor del muerto de la cuneta como de todo lo demás. ¡A muerte!, dicen católicos y protestantes haciendo causa común para lo peor, y desde el primer momento: a Quintin y a tres de sus amigos les cortan la cabeza. Y la lucha continúa...

Tercer tiempo

El cristianismo epicúreo

1

Pero ¿qué fue de los epicúreos? Durante más de diez siglos, la apisonadora cristiana no perdona a nadie. La sostiene la ley. La policía, el ejército, la fuerza pública y la ideología paulina, que dominan y se imponen sin discusión, no toleran ninguna desviación. La ortodoxia católica apostólica romana se erige mediante la destrucción incluso de las ideas cristianas si no están al servicio del Estado policiaco al pie de la letra. Pero, paradójicamente, la resistencia al cristianismo es a menudo... cristiana.

Así las cosas, los gnósticos y los Hermanos y las Hermanas del Espíritu Libre no niegan a Dios ni la existencia de Cristo. Se contentan con interpretar de otra manera los textos que las autoridades del Vaticano obligan a leer de manera unívoca. A partir de premisas extraídas de las Sagradas Escrituras, entre las que figuran las del amado Pablo de Tarso, los Simón, Basílides, Bentivenga de Gubbio y sus semejantes, llegan a distintas conclusiones éticas que los Padres de la Iglesia o que los filósofos compañeros de ruta de la Iglesia oficial. En la Biblia se encuentra lo que uno quiera ver en ella...

La destrucción de las bibliotecas, la fragilidad material

de los manuscritos, la persecución de los pensadores paganos, la prohibición de las escuelas filosóficas y la dominación radical del cristianismo en el terreno mental, espiritual e ideológico impiden el surgimiento de cualquier otra modalidad de pensamiento. ¿Cómo imaginar, entonces, que puedan subsistir las enseñanzas de sabidurías antiguas alternativas? ¿Un Cinosargo o un Jardín en pleno corazón de la cristiandad medieval? Una locura... Es imposible pensar en la existencia, ni siquiera discreta, de abderitas, cínicos, cirenaicos o epicúreos.

¿El *Gran orden cósmico,* de Demócrito, o su libro *Sobre el bienestar?* Desaparecidos... ¿Los diez tomos de la obra de Antístenes, entre los que figura *Sobre el placer?* Imposibles de encontrar. ¿El *Tratado de ética,* de Diógenes? Volatilizado... ¿El diálogo *Sobre la virtud,* de Aristipo de Cirene? Pulverizado... ¿Los trescientos libros que escribió Epicuro? No ha quedado nada. Lo mismo ocurre con las páginas de Metrodoro, el epicúreo, tituladas *Sobre el camino a la sabiduría...* Exactamente igual en el caso de Filodemo de Gadara o en el Diógenes de Enoanda. Por no hablar de filósofos de segundo orden, cuyo nombre ha sido borrado de la superficie de la tierra. El cristianismo ha arrojado a una hoguera real y simbólica una gran biblioteca alternativa de millares de volúmenes esenciales. Odio a la inteligencia, entonces y siempre...

Epicuro escribió sobre todos los temas: la naturaleza, los átomos y el vacío, sin duda, pero también sobre las elecciones, los rechazos, los fines y los criterios, o la santidad, los dioses, el amor y la acción justa, o incluso sobre los simulacros y las imágenes, la música y la justicia, y también sobre la realeza, la visión y el tacto. El sistema epicúreo no deja nada de lado: física, ética, religión, epistemología, estética, política, la visión del mundo propuesta por el filó-

sofo del Jardín ofrece una alternativa integral a los pensamientos espiritualistas, idealistas y dualistas que triunfan con el cristianismo.

Se comprende que la doctrina de Epicuro se convierta en el emblema de lo que debe detestarse: el hedonismo, el materialismo, la irreligión. También se entiende por qué el corpus epicúreo suministra un semillero de ideas útiles para combatir la ideología dominante. ¿Celebra el cristianismo la pulsión de muerte, la verdad de otros mundos, el desprecio de la carne, la pasión dolorista, el miedo a los castigos, la catástrofe del pecado original? Epicuro enseña exactamente lo contrario: el amor a la vida, la excelencia de este mundo, el arraigo corporal de la sabiduría, el gusto por los placeres, la inexistencia de dioses vengadores, la ausencia de culpabilidad... ¡Como para que la Iglesia no se sienta molesta!

Lo mismo que ocurre invariablemente con los pensadores alternativos víctimas de esta destrucción sistemática y programada, lo que subsiste de Epicuro se debe a las críticas de los adversarios que lo citan en sus manifiestos de acusación... Cicerón y Plutarco, la mayor parte del tiempo... Pero también contamos con la magnífica obra de Diógenes Laercio titulada *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres,* enriquecidas con tres *Cartas* –a Heródoto, Pitocles y Meneceo– y de las *Máximas capitales* (las *Sentencias vaticanas* aparecen mucho más tarde). Y la historia del epicureísmo posterior al cristianismo se confunde en parte con la historia de esta obra: del siglo VI al XIV circulan manuscritos que pasan por todas las aventuras imaginables. Pero, gracias a estas copias, la obra de Epicuro no muere, protegida de las miradas inquisidoras por la enorme cantidad de páginas que ocupa.

El invento de la imprenta modifica considerablemente

las cosas. Hacia 1450, el perfeccionamiento de la técnica de Gutenberg permite la multiplicación de esta obra y, por tanto, su difusión. En 1472 aparece la primera traducción latina de Diógenes Laercio. La edición príncipe fijada por Frobenius en Basilea data de 1533. Lucrecio sobrevive gracias a manuscritos copiados en la Galia o en Irlanda, luego en Italia, donde Poggio Bracciolini lo descubre en 1417. Es evidente que la escasez de las fuentes hace muy improbable la difusión del pensamiento epicúreo. Por otra parte, si por milagro esas obras se hubieran salvado de la destrucción, su contenido habría sido demasiado peligroso para transmitirlas abiertamente.

2

El epíteto infamante. El término *epicúreo* sirve para ultrajar, insultar, desacreditar. Desde los cerdos contemporáneos de Horacio, y ya en vida de Epicuro, el Jardín es considerado un lugar de perdición, un lupanar, una taberna en la que reinan la lujuria y la inmoralidad. Diógenes Laercio da cuenta de las malevolencias difundidas en referencia al filósofo: grosero, vulgar, glotón, bebedor, codicioso, rufián, indecente, ladrón de ideas, libidinoso, proxeneta de su propio hermano, etc. Esta caricatura pasa a lo largo de los siglos y sirve para desacreditar su obra y su pensamiento. Cuando, en Atenas, Pablo se encuentra con filósofos que se burlan de él al escucharle predicar sobre la resurrección de la carne, se trata de estoicos... y de epicúreos.

El Talmud, no es para asombrarse, utiliza el término para reactivar el desprecio habitual. Los rabinos se valen de él para atacar a los saduceos, no tanto por desenfrenados, que es lo que se les reprocha, como por pertenecer a la sec-

ta rival de los fariseos. ¿Su error? Pensar que el alma mortal y la resurrección de los cuerpos son una tontería. Por esta razón, y porque desconfían de los movimientos mesiánicos, los saduceos sufren los ataques de los fariseos, de piedad y virtud proverbialmente muy poco auténticas. El hospital fariseo se burla de la Caridad saducea...

Mishná y *Guemará* –las dos partes constitutivas del Talmud: una, palestina y redactada en hebreo; la otra, escrita en arameo, la lengua que se hablaba en Babilonia– hablan de un personaje que no niega la existencia de un Creador, pero sí su implicación en el detalle y en la vida cotidiana del mundo. ¿Su nombre? El *Apikoros,* el epicúreo... Los rabinos consideran ateo a cualquiera que afirme la inexistencia de un juez y, por tanto, la imposibilidad de un juicio; es decir la naturaleza engañosa de la religión. Es evidente que lo que corresponde al epicureísmo ortodoxo es la negación de la Providencia, no la de potencias demiúrgicas...

En la patrología griega y latina, el uso de la palabra desacredita a un hombre o un pensamiento. Es lo que sucede con los gnósticos Simón y Carpócrates en *Contra las herejías,* de Ireneo de Lyon. Y Tertuliano, en *El matrimonio único,* compara los saduceos con los epicúreos. A veces algunos reconocen la virtud de Epicuro y su vida sobria, austera, recta, pero atacan su concepción inmanente del mundo. Todos los cristianos tienen la sensación de que al combatir al filósofo del Jardín están combatiendo un pensamiento que pone verdaderamente en peligro su visión del mundo y, en consecuencia, su poder sobre el mundo.

A pesar de la escolástica medieval cristiana y el amor cortés inspirado en el culto marial, la tradición epicúrea persiste también en un terreno menos docto, menos literario o filosófico, más popular: por ejemplo, en los doscien-

tos treinta y ocho poemas de los *Carmina Burana* (entre los siglos XI y XIII), recuperados en una abadía de la Alta Baviera en 1803. ¿De dónde vienen estos textos? De los jóvenes «goliardos», cuya etimología significa, a elección, encarnación del diablo, jeta o arte de engañar. En todos los casos, se trata de presentarlos como enemigos de Dios. Lejos de las universidades, la poesía de estos estudiantes sin blanca, alegres, libertinos, bufones, juglares, bebedores empedernidos, artistas errabundos, irónicos y agudos polemistas, a menudo condenados por concilios locales, evoca las posibilidades del epicureísmo en un tono más bien horaciano, a la manera de elegíacos romanos que hubieran encontrado en las posadas autores de canciones báquicas...

Con un barniz de Catulo, Tibulo o Propercio, epicúreos al estilo de los de Campania, aman a Baco y a Venus, pero no detestan tanto la religión como la Iglesia –los sacerdotes y los monjes, los obispos y el Papa–, los señores, los ricos y otros representantes del orden establecido. Elogian los méritos de la pobreza, el juego –de dados–, las tabernas, la amistad, la canción, la versificación, la primavera, las mujeres, una sexualidad lúdica, alegre, sin culpa. «Obedezcamos a nuestros deseos: he aquí un comportamiento de dioses», afirma un autor anónimo.

Epicuro les inspira, aunque probablemente la mayor parte lo ignora y algunos tal vez... La Iglesia los combate: no le gusta su ironía, su libertad de espíritu, ni tampoco su vida errabunda y su mendicidad. A tal punto es así que los goliardos desaparecen en el siglo XIII, víctimas del celo de sus perseguidores cristianos. La palabra *goliardo* sirve desde entonces para fustigar al embustero, al bromista, antes de convertirse, en el lenguaje judicial, en sinónimo de encargado de una casa de tolerancia...

En el momento en que los goliardos desaparecen,

Dante escribe la *Divina Comedia* (entre 1307 y 1321, aunque la obra sólo se publicará en 1472, más de ciento cincuenta años después de la muerte del autor), en la que los discípulos de Epicuro, en compañía de su Señor, se lamentan en el sexto círculo del Infierno (X, 13-15). Este círculo es el lugar más bajo, el más oscuro, el más alejado del cielo, el que más huele a azufre. Allí están los herejes, condenados para toda la eternidad a expiar su negación de la inmortalidad del alma en tumbas inundadas de llamas. En la época, casi siempre la palabra *epicúreo* designa al anticristiano, a la persona que no cree en Dios, en la naturaleza incorruptible y eterna del alma, en el Juicio Final ni en otros cuentos católicos.

Al desnaturalizar el concepto de epicúreo, al hacerle decir otra cosa que lo que significa en realidad –discípulo de Epicuro–, al presentir el peligro que supone una visión materialista del universo, los enemigos de los atomistas hacen del epicureísmo una filosofía de combate y el enemigo privilegiado. Y con razón, pues Epicuro proporciona un arsenal que, al ofrecer una metafísica, una ética, una sabiduría y una política de recambio, está en condiciones de hacer mucho daño al cristianismo en el poder. Pecados mortales para los filósofos.

3

En camino a la claridad. Con el Renacimiento, el dominio del latín se debilita y renace el griego, es decir, los autores griegos, o sea la filosofía griega. Las traducciones latinas de estos autores permiten restablecer contacto con el continente intelectual helenístico y sus potencialidades paganas precristianas. Por cierto, el retorno a Platón, Ho-

mero, Tucídides o Heródoto no comparte celebración con los hallazgos de Diógenes o Aristipo, pero el acceso a obras no contaminadas por el cristianismo ofrece los medios para un pensamiento alternativo a la dominación católica.

Las consecuencias de la imprenta van más allá de la revolución técnica. Una vez normalizado el establecimiento de los textos, el enfoque religioso se aleja y se asegura la cientificidad de la documentación. Lo aleatorio, la chapuza política, la copia intelectualmente falaz porque responde a una fabricación ideológica –voluntaria o no, pues el inconsciente colectivo también existe...– dan paso a métodos de crítica textual que generan una hermenéutica de considerables consecuencias en la historia.

Se trabaja con precisión nueva y desconocida: en adelante, la ortografía, la gramática, la sintaxis, el estilo, la puntuación y la prosodia son factores importantes para establecer correctamente un ejemplar destinado a la multiplicación y la difusión. Los eruditos renacentistas piden a la arqueología y a la epigrafía una ayuda considerable para abordar las obras más como historiadores que como fieles religiosos. La historia antigua descubre otro horizonte que el de los pueblos de la Biblia, saca otros mundos a la luz. A pesar –no todavía en contra...– del Dios de los monoteístas, a partir de ese momento los sabios transigen con todos los dioses del Panteón griego. La mecánica cristiana se irá oxidando...

El Libro revoluciona el pensamiento. Pero también se modifica la forma. Se abandonan los pesados métodos escolásticos de exposición. Abrir la *Suma teológica* de Tomás de Aquino permite comprobar que la arquitectura carcelaria de la exposición impide el pensamiento fluido, porque pesa sobre la inteligencia y la lentifica, la aprisiona en preguntas, artículos, objeciones, refutaciones, respuestas y so-

luciones, encorseta cada desarrollo en una lógica en tres tiempos, incurre en un exceso de citas de autoridades –la Biblia, Aristóteles– para justificar y legitimar las aserciones, incluye cuestiones tan extravagantes como «¿Hay en Dios integración de esencia o de naturaleza y sujeto?» o pregunta cómo es posible que «el ángel se mueva localmente»... Pesado, muy pesado.

Otra es la manera de exponer del Renacimiento, más fluida, más elegante, más ligera, más agradable. Si me atreviera, diría que más hedonista... Se descubren entonces los Tratados, los Diálogos, los *Ensayos,* las Epístolas, la Carta, el Discurso, otras tantas maneras menos desalentadoras de exponer, que expresan antes el deseo de transmitir, intercambiar, compartir, que la voluntad de expresarse con fórmulas que para los discípulos resultan imposibles de leer sin la dirección del maestro que bloquea la interpretación. La forma nueva permite la relación directa con el texto, sin mediación, es decir, sin distorsión intelectual ni coerción ideológica.

Cambio de forma, pero también de fondo. Las preguntas ociosas, técnicas, punzantes, al límite de lo ridículo, tan caras a los escolásticos, ceden lugar a interrogantes menos interesados en el cielo que en la tierra. Se replantean y revalorizan la moral, la ética y la política, hay menos preocupación por Dios y más por los hombres. Se sustituyen los detalles de la vida de los Ángeles, de Dios, de los Demonios, de los misterios de la virginidad de María o de la Eucaristía por otros temas: ¿qué lugar ocupa el hombre en la naturaleza? ¿Qué influencias reales, no divinas ni ficticias, determinan a los hombres? De ahí las interrogaciones sobre el destino, los astros, la fortuna, el libre albedrío...

La Edad Media desaparece. Por tanto, el cristianismo retrocede. Y a la inversa. Suavemente, imperceptiblemen-

te, sin brusquedad, es cierto, pero sin duda. La gente culta de esa época tiene que advertirlo. No forzosamente saberlo con claridad y distinción, pues el fin de un mundo se percibe en mínimas quiebras, en microdesplazamientos. Se trata de toda una tectónica de las placas, que será más fácil de advertir una vez acabada la deriva de los continentes.

El cristianismo permanece en el poder, es evidente, y de modo brutal: lo mismo que muchos Hermanos y Hermanas del Espíritu Libre, ejecutados por la Iglesia, Julio César Vanini –apodado el «Príncipe de los libertinos»–, más panteísta que ateo, autor del *Anfiteatro de la Divina Providencia,* es torturado y después ajusticiado en Toulouse: acusado de impiedad, le arrancan la lengua, lo arrastran por la calle sobre una rejilla, lo estrangulan, lo queman y esparcen sus cenizas al viento. Tenía treinta y cuatro años. Estamos en 1619, diecinueve años después que la Inquisición quemara en la hoguera, en el Campo dei Fiori de Roma, al dominico Giordano Bruno, no por ateísmo, sino por heterodoxia. Plaza de San Pedro, con el amor al prójimo no se bromea...

XIX. LORENZO VALLA Y «LA VOLUPTUOSIDAD»

1

Por fin, vino Valla. En este clima intelectual e ideológico hace su aparición Lorenzo Valla (Roma, 1407-Roma, 1457). La historia de las ideas menciona su nombre con extremada parquedad. En efecto, no dice nada acerca de su especificidad como filósofo y se conforma casi siempre con reducirla a unos cuantos lugares comunes fabricados a partir de *La donación de Constantino* (1442) –que demuestra que el cristianismo debe su poder a un documento falso elaborado a instancias del emperador–, o *Disputas dialécticas* (1439) y *Elegancias de la lengua latina* (1435-1444), que permiten encasillarlo en el papel de filólogo obsesionado por la restitución de un latín puro.

¿En qué consiste, entonces, su especificidad filosófica? Lorenzo Valla desarrolla, precisa, formula y propone por primera vez un cristianismo epicúreo. A primera vista, la expresión es un oxímoron: la doctrina de Cristo parece oponerse histórica e intrínsecamente a la de Epicuro. La ideología paulina y la filosofía del Jardín no dan la impresión de mantener ninguna relación, o hasta parecen contradecirse, oponerse abiertamente y sin posible complementariedad. Sin embargo...

Para saber qué es este cristianismo epicúreo –una oportunidad perdida por la Iglesia para sacar el cristianismo del mortífero atolladero en que se hallaba– leamos seriamente a Lorenzo Valla. La historia de la filosofía oficial no lee, sino que se conforma con recoger las informaciones, a menudo falsas, que presentaron los historiadores más antiguos de la disciplina. Y como no se leen los textos, a causa de una escritura incestuosa que retoma las ficciones producidas por los antecesores, se encierra a Lorenzo Valla en malentendidos: o bien se lo convierte en libertino disimulado, en ateo que avanza enmascarado, en vulgar cínico que no cree en Dios, sino que defiende su posición social junto a su tío en la curia romana; o bien se hace de él un cristiano un tanto fantasioso, sí, pero, en el fondo, apostólico romano. En ambos casos se deja de lado su originalidad: la propuesta de una síntesis entre las dos escuelas hermanas enemigas, en provecho de un cristianismo limpio de sus perjudiciales implicaciones en el ejercicio del poder temporal.

Si uno se toma el trabajo de leer –y no sólo un libro, sino todos–, se entiende la coherencia de este pensamiento. Sobre Constantino y la voluptuosidad, sobre el libre albedrío y la lengua latina, sobre la dialéctica y la elegancia, Lorenzo Valla desarrolla un pensamiento inhabitual, fuera de los marcos en los que piensa la historiografía habitual. De ahí la enojosa tendencia de los historiadores oficiales a escoger en la obra lo que permite encerrar la sutileza de un pensamiento en una caja fácil de etiquetar: el cristianismo epicúreo no entra en las categorías aceptadas por la historia de las ideas y por eso se habla sin ton ni son y se mutila sin ninguna vergüenza: para unos, cristiano pero no epicúreo; para otros, epicúreo pero no cristiano. En los dos casos, se ignora la originalidad del autor.

Habitualmente, y de manera errónea, se clasifica a Lo-

renzo Valla en la categoría de los epicúreos, versión porcina... A ese tipo de desprecio se llega cogiendo sólo uno de los tres discursos de *Sobre el placer,* el *De voluptate.* Porque el primero es estoico; el segundo, epicúreo, y el tercero, cristiano. Todo inspirado por el espíritu evolutivo y progresista de una dialéctica marcada por la trinidad, el ritmo ternario familiar en la escolástica y la retórica clásicas. Valla se manifiesta en el tercer momento; el segundo propone un tiempo necesario, pero no suficiente. Más adelante volveré sobre los detalles. Al afirmar sin pruebas que Antonio Beccaldi –un personaje que existió verdaderamente (Palermo, 1392-Nápoles, 1471), autor de un libro de epigramas obscenos titulado *Hermafrodita*– cumple funciones de testaferro de Lorenzo Valla, se impide abordar el detalle de la obra y respetar su integridad.

¿Y el tercer tiempo, el cristiano? Es una comedia, un subterfugio, una estratagema, una diversión, escriben algunos. Valla se oculta, engaña, se encubre, avanza enmascarado. Epicúreo, trata de engañar al enemigo con señales de humo católicas. Libertino que escribe entre líneas, va hacia otro sitio que al que dice ir, y, naturalmente, no está en el lugar en el que habla. ¿Hay mejor manera de despreciar a un autor, un pensamiento, una obra? ¿Hay mejor manera de ignorar la coherencia de las organizaciones de diversos libros en una existencia?

Es suficiente leer el *Diálogo sobre el libre albedrío* (1443) para darse cuenta de que Lorenzo Valla cree en Dios, y precisamente en el Dios de los cristianos. No se trata de ateísmo, de deísmo, de materialismo ni de atomismo: el filósofo defiende la religión católica apostólica romana. De ahí la necesidad de abordar *Sobre el placer* con la mirada puesta en la totalidad de la producción de Valla y no sólo a partir de la tercera parte de un libro.

2

Temperamento, impetuosidad y carácter. No se entiende bien el tono de tal o cual texto de Valla si, con olvido de la biografía, se descuida su carácter, su temperamento, su impetuosidad. Cuando algunos historiadores ven en el tono de ciertas palabras de Valla una demostración de ironía, de sorna, de habilidad para disimular, olvidan que lo poco que se sabe de la vida de Valla nos presenta un personaje colérico, nervioso, sanguíneo, atrabiliario, hipersensible. En *Invectivas,* Fazio señala un porte de cabeza altivo, palabra viva, abundancia de gestos y precipitación en todos los movimientos. Toda su vida pasa bajo el signo de amistades rotas y de enfados producidos por discusiones sobre cuestiones de detalle.

Un personaje que aparece en *Sobre el placer* (Fra Antonio da Rh, su interlocutor cristiano, un viejo amigo de Milán) se convierte en cabeza de turco cuando, en una de sus obras consagradas a la imitación de la elocuencia latina, Da Rho manifiesta su discrepancia de Valla acerca del uso del pronombre *quisque...* No hace falta nada más para que el filósofo monte en cólera. También se enfada con teólogos y predicadores –Antonio Bitonto–, juristas –Bartole–, miembros de la curia, el Papa –Eugenio IV–, su secretario –Antonio Loschi–, un bibliotecario consejero cultural –Panormita–, los universitarios, el humanista Poggio Bracciolini, descubridor de Lucrecio, etcétera. En consecuencia, se exilia a menudo, viaja mucho, pasa de ciudad en ciudad, se juega la piel en arreglos de cuentas, escapa por los pelos a palizas... Un filósofo de choque...

Valla es un guerrero, un polemista. Lleva un combate por la verdad y no se contiene ante nadie, ni siquiera ante los personajes útiles para hacer carrera en Roma. Dialécti-

co brillante, orador sin par, retórico sutil, espadachín elegante, pone su considerable potencia de fuego al servicio de sus tesis, que expone con claridad. Así, cuando describe a un epicúreo, presenta un retrato emblemático; cuando habla del Paraíso, no se queda en términos medios y pinta la geografía celeste como militante convencido del siglo XV, recordémoslo, para no perder de vista la *episteme* del momento... Nada en él lo emparienta con el libertino enmascarado: Valla va por la vida como soldado cristiano epicúreo y avanza a cara descubierta.

3

Falsificación y uso de documentos falsificados. Para un individuo que avanza enmascarado, para un libertino preocupado por preservarse, para un filósofo de dos caras, un tunante prudente, Lorenzo Valla va demasiado lejos con la publicación, bajo su nombre, de *La donación de Constantino,* una obra que puede significarle directamente la decapitación. Nada de seudónimo, de anonimato, de falso editor, ni de informaciones erróneas para confundir las pistas: el filósofo, fiel a su método agónico, polémico, combativo, militante, afirma claramente que el documento alegado por la Iglesia para legitimar y justificar su poder temporal es falso de cabo a rabo. Y lo demuestra con un método histórico y filológico. Con él, la ciencia se pone en movimiento contra la pretensión de la teología de gobernar a los hombres en nombre de Dios.

Este libro, titulado explícitamente *Discurso sobre la donación de Constantino, a él falsamente atribuida y falaz* –¡casi nada!–, data de 1442: Lorenzo Valla tiene entonces treinta y cinco años. Es como para imaginar allí acabada su

carrera (sobre todo cuando, como en su caso, se aspira a un puesto cerca del Papa), cuando no él mismo atado a un poste sobre una pila de madera y consumido por las llamas de la Inquisición. Para firmar semejante libro hay que tener un valor a toda prueba, una decisión sin falla, una pasión radical por la verdad sin preocupación alguna por el precio que haya que pagar. Incluido el mayor de todos...

¿En qué consiste el documento? La Iglesia pretende que Constantino el Grande redactó un texto mediante el cual donaba el imperio al papado. El documento dataría del siglo IV. Esa donación, por tanto, permite al papa Silvestre I ejercer su soberanía sobre Roma, Italia, Occidente. La Iglesia obtiene también el primado sobre las cuatro sedes principales: Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Jerusalén. El legado incluye el palacio de Letrán, San Pedro y las insignias imperiales. O en cómo dar a Dios lo que es del César...

Para demostrar la falsedad de esta donación, Valla se apoya en la filología y analiza el estilo: el lenguaje de ese documento revela un latín merovingio en su período tardío, de ninguna manera el de la época de su supuesta redacción... ¡Hay palabras del texto que no existían en el momento de la pretendida redacción! Hasta se habla de Constantinopla cuando la ciudad no existe, ni siquiera como idea, en la mente de su futuro fundador.

Por otra parte, el documento abunda en contrasentidos y falsos sentidos, incluso en gran cantidad de inverosimilitudes. Por ejemplo: ¿cómo podría Constantino, que piensa y actúa durante toda su vida de emperador para construir un Estado estable tras el desmembramiento producido por la Tetrarquía, sacrificar su proyecto más acariciado? ¿Por qué razones? ¿Aspiraba por encima de todo a la unidad y habría roto su sueño una vez realizado? La idea misma no se tiene en pie...

Pero admitamos ese gesto de Constantino. Silvestre no lo habría aceptado. En efecto, siendo éste un Papa de buena –e incluso excelente– reputación, cuesta imaginar al soberano pontífice contradiciendo el principio cristiano que supone que su reino no es de este mundo. Por último, y en aras del razonamiento, convengamos que Constantino y Silvestre hayan llegado a ese acuerdo. Pero entonces, convertido en soberano, el Papa habría acuñado moneda, como ocurre siempre en tales casos: sin embargo, y así lo atestigua la numismática, no ha subsistido ninguna pieza... Conclusión, ese documento falso ha sido urdido en el siglo VIII para legitimar el golpe de Estado permanente de la Iglesia sobre el imperio, ya cristiano desde el Concilio de Nicea.

4

Contra la Iglesia y a favor de la verdad. Es evidente que con la redacción de este texto radical, Lorenzo Valla se busca problemas. El papa Eugenio IV y la curia proyectan vengarse. El amor al prójimo tiene límites. El perdón de las ofensas también... Pero Valla se ha enterado a tiempo y huye disfrazado a Ostia. Pasa a Nápoles y luego a Barcelona, para escapar a la furia de la Iglesia. Bajo la protección del rey Alfonso de Aragón, de quien fue secretario durante diez años y para el cual había escrito una *Historia de Fernando de Aragón* (libro que su hijo reinante no consideró suficientemente hagiográfico), regresa a Italia. Mientras tanto, Alfonso ha asumido el trono de Nápoles y Sicilia. Cuando muere el Papa, su sucesor Nicolás V le concede autorización para volver a Roma, su ciudad. Entonces, suprema ironía, ¡se convierte en redactor y luego en secreta-

rio pontificio! Función a la que aspiraba desde hacía mucho tiempo y que tenaces enemistades en el Vaticano le impedían esperar.

Valla sabe que con este libro trabaja por la verdad y que, para ser un buen cristiano, más vale perseguir este fin que complacer a la Iglesia. Dios, piensa Valla, prefiere que uno se esfuerce en dar fe de ella, aun cuando para eso tenga que ir contra la burocracia de San Pedro que mantiene un error. Tanto peor si el Papa y sus cardenales, la administración de esta empresa política cristiana, se sienten ofendidos. La acusación de *La donación de Constantino* apunta a la Iglesia, sin duda, pero no al cristianismo; más aún, se hace en su nombre, para purificar su funcionamiento y mejorar su magisterio. Eugenio IV estaba equivocado, Nicolás V no se engaña.

Al atacar el principio y los fundamentos de esta pretendida donación originaria del poder temporal de la religión cristiana, Lorenzo Valla arremete contra un Papa guerrero, un Papa que fomenta discordias entre los Estados y los príncipes y se enriquece personalmente a costa de los pobres. Su obra parece menos impía que animada de religiosidad, pues aspira a devolver a la Iglesia su vocación primera e instalarla del lado de la paz, el amor al prójimo, la caridad, la fraternidad, los pobres, los desvalidos y el pueblo llano, de los individuos a los que se dirigen las bienaventuranzas... Si los católicos hubieran comprendido en su momento este mensaje de Valla, habría habido algunas razones menos para justificar la existencia de Lutero.

Con la misma idea, y en el mismo año, Valla escribe una obra titulada *De la profesión religiosa* (1442). En ella critica la práctica monástica y ataca la pretensión de los monjes de ser ejemplo de la perfección de la vida cristiana. Cuando el que se consagra al renunciamiento se cree por

encima de los otros creyentes, el filósofo desprecia su suficiencia. La verdadera fe no se encuentra en la comunidad (a menudo muy poco santa), sino siempre en la práctica de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Estas páginas alegrarán a Erasmo, quien, en sus *Coloquios,* se pronunciará de corazón contra los religiosos encarcelados...

5

El compromiso cristiano. La acusación de Valla contra el clero se realiza en nombre de la verdad del mensaje cristiano, no en relación con un proyecto libertino, ateo o de deconstrucción del cristianismo. El pensamiento del romano apunta a la purificación de esta religión para el retorno posterior a sus principios éticos genealógicos. Cristo es presentado como el filósofo por excelencia, el que puede encontrarse bajo el fárrago escolástico, que Valla no pierde oportunidad para criticar.

Así ocurre en las *Disputas dialécticas* (1439), verdadera máquina de guerra contra el aristotelismo. La filosofía es amor a la sabiduría, por cierto, pero la sabiduría coincide con el mensaje evangélico. No tiene necesidad de perderse en un embrollo de silogismos, en un intrincado entrelazamiento de sutilezas dialécticas ni en un laberinto formal. Todo lo que supone que el paso por la filosofía –la escolástica, se entiende– aleja del mensaje cristiano.

La fe de Lorenzo Valla no presenta ninguna duda. Así lo muestra cada una de sus obras. Se asemeja algo a la fe del carbonero... El término *fideísmo* parece perfectamente adecuado para calificar su posición en lo concerniente a la religión: hay que creer, eso basta. No es menester utilizar la razón, ni apelar a la demostración, pues en cuanto se abor-

da este tema resultan evidentes los límites del análisis. ¿Dios, su naturaleza, sus obras, su funcionamiento? Son misterios impenetrables para un hombre tan deplorablemente dotado, con su insignificante razón razonable y razonante...

Profesor de retórica en la Universidad de Pavía (de 1429 a 1433), competidor en justas oratorias sobre la erudición filológica en la corte de Alfonso V de Nápoles (1435), latinista sin rival autor de *Elegancias de la lengua latina* (1435-1444) –conoce a Cicerón y a Quintiliano casi de memoria– y profesor de retórica en Roma (1450), Lorenzo Valla podría ejercer de sofista y convencer como buen escolástico. Pero se niega a ello y prefiere apelar, más acá de la razón, o más allá..., a una fe necesaria y suficiente.

Este compromiso cristiano se manifiesta en *Diálogo sobre el libre albedrío* (1443), unas pocas páginas en las que se pone él mismo en escena con Antonio Glarea para discutir acerca de la famosa cuestión de la predestinación y la libertad, de la relación entre determinismo divino, presciencia de Dios e (in)existencia del libre albedrío. La argumentación no carece de brío, es sutil, la dialéctica impresiona y se reconoce en ella la potencia intelectual de Valla. Pero no la utiliza, a no ser para llegar a la conclusión de que es necesario renunciar a las preguntas sin respuesta humana posible, pues sólo la creencia y la fe pura y simple permiten aportar una solución aceptable a ellas. El filósofo demuestra su fuerza, su poder de disuasión conceptual, da prueba de la eficacia de su mecánica intelectual y ofrece testimonios de su formidable capacidad mental, pero rechaza el combate y predica como un cura rural...

6

Existencia de Dios contra libertad de los hombres. El ejercicio de estilo sobre este tema se reduce a un planteamiento académico: si Dios existe, si todo lo sabe, todo lo ve, todo lo prevé, ¿qué espacio queda para la libertad de los hombres? Pues si Dios conoce de antemano lo que los hombres van a querer y luego hacer, ¿cómo se puede hablar de elección, de libertad ni de libre albedrío? Si la posibilidad de elegir no existe, no se puede considerar a los hombres responsables de lo que son, dicen o hacen. Ni responsables, ni, por tanto, culpables, ni punibles... Negar la libertad es decretar la irresponsabilidad, a la vez que abrir la puerta a la imposibilidad de castigar, ni en este ni en otro mundo...

Entonces, ¿cómo conciliar la existencia de Dios, que no puede no saber, no poder, no ver, no querer todo (en virtud de sus cualidades: omnipresencia, omnipotencia, omnisciencia), con la libertad de los hombres? Dios quiere todo, pero los hombres, para que se los pueda considerar culpables, deben disponer de un libre albedrío: esta dotación ontológica es necesaria para justificar el arsenal policial de toda metafísica que cuenta con las obligaciones, las sanciones, la responsabilidad, la culpabilidad y con ellas organiza. Tal el judeocristianismo.

Por otra parte, si los hombres están predeterminados, ¿cómo creer en la posibilidad de corregirse, de modificarse o de mejorar? Toda esperanza de volverse distinto de lo que se es gracias a un trabajo de la voluntad desaparece en beneficio de un fatalismo integral: no hace falta vivir como cristiano, querer perfeccionarse en la vida, puesto que nada es posible al hombre sometido a la voluntad de Dios. Sólo Él tiene el poder de la gracia, la salvación o la condena. Los

actos no cuentan para nada. Esta opción metafísica abre la puerta al desenfreno, a la licencia, a la inmoralidad.

He aquí las apuestas del debate: Dios existe, el hombre no es libre, sino que se contenta con obedecer, nada depende de su voluntad y, por tanto, no es culpable ni responsable. A esta conclusión llegan los Hermanos y las Hermanas del Espíritu Libre... O bien Dios no existe, los hombres pueden escoger, son el origen de lo que ocurre y se les puede castigar o pedir cuentas. ¿Cómo conciliar estas dos opciones aparentemente contradictorias: la existencia de Dios que predetermina y la de los hombres dotados de libertad?

Ante Antonio Glarea, que, no sin talento, juega con todas estas aporías, plantea estas contradicciones, señala estas incompatibilidades, Lorenzo Valla aborda la cuestión de la presciencia divina: en virtud de sus atributos, Dios no puede no saber lo que los hombres harán. Al mismo tiempo, los hombres son libres de actuar. Es la posición del filósofo. ¿Cómo lo demuestra? Afirmando que es cierto que Dios prevé nuestros actos, pero que eso para nada obliga a que se realicen necesariamente. Prever no es predecir.

La posibilidad de un acontecimiento no implica su realización efectiva. Cuando Dios prevé un acontecimiento, no es su causa: sabe lo que ocurre, pero no lo quiere. El saber divino no supone ninguna efectividad sobre la naturaleza de la realidad. Presentir no es ser causa de la necesidad, que obedece a sus propias reglas: predecir no implica provocar. Pues la causa de lo que sucede procede del libre albedrío de los hombres. Dios no quiere el uso que los hombres hacen del libre albedrío, pero su poder supone que sabe qué harán.

Ejemplo (de mi cosecha): Antonio defiende su posición sobre este tema. Dios sabe qué tesis sostendrá Anto-

nio, pero no es la causa de esa opción particular. El interlocutor de Lorenzo cree incompatibles libre albedrío y existencia de Dios. Dios sabe que él cree eso, que lo piensa y que va a formularlo, pero Dios no ha decidido que Antonio defienda esta tesis antes que otra cualquiera, pues el único agente efectivo en este asunto es el libre albedrío del filósofo.

Antonio se queda con las ganas... Es cierto que ve la habilidad intelectual de Lorenzo, pero no está del todo convencido. El pretendido esclarecimiento aumenta la oscuridad. En efecto, una vez resuelta la cuestión de la conciliación de la presciencia de Dios y la existencia del libre albedrío, ¿cómo abordar el problema de la voluntad de Dios? ¿Qué es lo que quiere? ¿Cómo quiere? ¿Por qué quiere más bien una cosa que otra? ¿Tiene límites su poder, o no los tiene? ¿Hasta qué punto puede querer? ¿Cuándo comienza la voluntad de los hombres? Etcétera.

Valla se niega a proseguir la conversación. Él ha definido las reglas al comienzo de la misma: una pregunta, una respuesta. Demuestra no carecer de brío, talento, dialéctica y habilidad retórica y da pruebas de su innegable capacidad conceptual. Por tanto, si rechaza una segunda pregunta, no es por ineptitud intelectual. El combate se interrumpe porque esa pregunta no tiene solución... ¡No hay ninguna necesidad de buscar una respuesta inexistente!

Esta categórica negativa supone el misterio. Es evidente que los hombres jamás sabrán lo que constituye el motor de la voluntad de Dios. Los propios ángeles lo ignoran, precisa Valla. En consecuencia, ¿cómo podrían esos subángeles que son los hombres superar en sapiencia y perspicacia a potencias que les son infinitamente superiores? La voluntad de Dios corresponde a lo impenetrable. No es en absoluto objeto del saber, sino objeto de la fe. Kant no lo

dirá mejor...

Basta con la fe. La humildad cristiana debe desplazar la pretensión de la filosofía de resolver estos enigmas. Pues a menudo lo que guía a los pretendidos amantes de la sabiduría es el orgullo: creen posible saber, pero se equivocan. La razón experimenta sus límites. Comprender la naturaleza de la relación entre la voluntad de Dios y la actividad de los hombres, potencia divina y libre albedrío humano, supera las posibilidades humanas. Ahora bien, ignorar los motivos de Dios no impide amarlo y servirlo. La fe en Cristo, la práctica de la humildad y de la caridad parecen de lejos preferibles a la voluntad de saber. Permanencia cristiana de la prohibición de degustar el fruto del árbol del conocimiento, ¡ese pecado mortal, origen mismo del alejamiento entre Dios y los hombres!

7

Un hedonismo cristiano... Después de la lectura de este breve diálogo, no se entiende cómo se puede hacer de Lorenzo Valla un epicúreo, un gozador, un libertino enmascarado... ¡Ir con la cara cubierta supone más precauciones! Con total ausencia de zigzags conceptuales o intelectuales, Valla piensa y reflexiona como cristiano, afirma su fe sin ambages y prefiere la práctica de las virtudes teologales –fe, esperanza y caridad– a los mecanismos filosóficos, pese a que demuestra tener capacidad para conducirlos a toda velocidad. Valla puede hacer malabarismos y lo demuestra acabadamente, pero concluye que se exime de ello en relación con un tema que requiere otros recursos que la razón pura.

El estar informados por la lectura del *Diálogo sobre el*

libre albedrío nos evita cometer el error de leer *Sobre el placer* (1431) como un manifiesto hedonista y epicúreo ortodoxo. Valla no profesa aquí una fe cristiana inmaculada para defender en otro sitio una posición epicúrea radical y emblemática que, en realidad, no sostiene él, sino un tercer personaje del diálogo. En calidad de tercer individuo, toma la palabra después del discípulo del Jardín y defiende una posición cristiana que se parece a la del filósofo romano al punto de confundirse con ella... Lorenzo Valla persiste en un cristianismo epicúreo y *Sobre el placer* –que yo sepa– aporta esta fórmula por primera vez en la historia de la filosofía en 1431. El año del suplicio de Juana de Arco en Rouen...

Lorenzo Valla escribe este diálogo a los veintiséis años. El año siguiente le cambia el título por *Del verdadero y el falso bien,* probablemente porque no se ha comprendido su cristianismo epicúreo, tan atípico desde el punto de vista intelectual, claro oxímoron en apariencia, y que, sin debate, ha sido condenado pura y simplemente a partir del título... La radicalidad de semejante tesis selecciona a los oyentes capaces de entender la buena nueva, que son más raros que los imbéciles incapaces de pensar al margen de las categorías recibidas de su época.

Poco importa que el libro esté compuesto por tres discursos, uno detrás de otro, que en él se oiga sucesivamente a un estoico, un epicúreo y un cristiano, ni que ponga en escena tres interlocutores: Leonardo Bruni, el hombre del Pórtico; Antonio Beccaldi, el filósofo del Jardín, y Niccolò Niccoli, el pensador del Paraíso cristiano, quienes, por turno, defienden cada uno su posición. Poco importa la economía interna del libro, su dialéctica propia, su andadura o su recorrido retórico: para ciertos malos lectores, Valla tiene por fuerza que ser epicúreo bajo el antifaz de

Beccaldi, su testaferro.

Con el paso de los siglos, esta deshonestidad intelectual se construye al precio del olvido, la negación y el desprecio del discurso cristiano que concluye la obra y se convierte, según los lectores –a menudo universitarios...–, en un pretexto, una farsa, un artificio retórico para ocultar la fuerza del alegato epicúreo. Valla libertino, Valla ateo, Valla materialista, Valla epicúreo, nunca Valla cristiano, ¡condición que él reivindica libro tras libro! ¿Hay mejor manera de evitar un pensamiento nuevo y sus potencialidades que matarlo *in ovo?*

La tríada, la trilogía, la Santa Trinidad incluso, las construcciones en tres tiempos tienen sentido. La triangulación es el comienzo del equilibrio, y Lorenzo Valla, que conoce la retórica, la sofística y la lógica, no ignora nada de los modos de exposición dialécticos clásicos. Su diálogo sobre el placer obedece a esta arquitectura evolutiva: el estoicismo de grado cero, primer tiempo de un movimiento que lleva implícito un segundo tiempo –el epicureísmo–, en condiciones de significar un progreso, sí, pero también de anunciar más y mejor el cristianismo en una tercera resolución, sintética.

Escoger un discurso de los tres, atribuirlo sin pruebas a Valla, reducir el filósofo a los argumentos de uno de sus personajes (una figura de exposición sobre el modelo dialógico, sin duda, pero también un individuo real, de carne y hueso, existente en el estado civil de la época...), es mutilar la obra y al mismo tiempo a su autor. *Sobre el placer* defiende claramente un *hedonismo cristiano,* incluso un *cristianismo hedonista,* que no opone la práctica de la religión cristiana a la filosofía epicúrea, sino todo lo contrario, pues concibe el placer como una vía de acceso a lo esencial: una práctica real y auténticamente cristiana...

8

Honestidad de la voluptuosidad, y a la inversa. A la manera de Dante, que atraviesa el Infierno y luego el Purgatorio antes de llegar al Paraíso –dialéctica sutil...–, Lorenzo Valla comienza su periplo con Leonardo Bruni, el portador de los colores estoicos. Para él, el soberano bien reside en la virtud que es un fin en sí mismo. Se conoce la opción austera de la escuela filosófica, pero Valla no se adhiere a ella, no le va bien el ascetismo heroico. El honor y la gloria constituyen otros tantos valores falsos y virtudes ridículas. La pasión romana por el suicidio es indefendible. ¿Catón, Escipión, Lucrecio? Ficciones. ¿Mucio Scevola, Régulo? Figuras obsesionadas por la gloria...

Pero lo que hace más difícil ser moderado contra los partidarios del Pórtico es la tristeza, la acedia a que dan lugar por colocar sus virtudes a un nivel tal, que resulta imposible alcanzarlas. Se invita a los hombres a comportarse como héroes, pero no lo consiguen; en consecuencia, arrastran consigo una intratable melancolía. Esta ética inhumana, en el sentido etimológico, desencadena pasiones humanas, muy humanas, de descontento contra sí mismo. Un descontento culpable.

A la anterior se agrega otra falta: disocian la virtud de toda trascendencia. En este caso, Dios. Pues confieren un lugar considerable a la naturaleza. Su panteísmo impide toda camaradería con el cristianismo. Dios creador del mundo y separado de él, he aquí una imposibilidad para la visión del mundo del estoico Leonardo. La ausencia de Dios como diferenciado de la realidad, la virtud imposible en este mundo y la pasión triste que de ello deriva son otras buenas razones para no ser discípulo de la Stoa.

Antonio Beccaldi, el epicúreo, critica evidentemente las

tesis de Leonardo Bruni. La oposición entre el Pórtico y el Jardín es una cuestión académica en filosofía: la austeridad contra la alegría, el ascetismo contra el placer, el heroísmo contra la serenidad, la apatía contra la ataraxia. Es una oposición que preside la historia de las ideas durante muchos siglos: Epicuro o Cicerón, Séneca o Lucrecio, la elección, a ojos de los partidarios de la filosofía oficial, tiene el valor de una confesión de moralidad o de desenfreno...

Al soberano bien estoico, identificado con la virtud, Antonio opone el placer y lo útil. Posición oficial del Maestro del Jardín. Pues el placer concuerda con la naturaleza. De ahí la necesidad de escuchar sus lecciones: los animales y los niños obedecen naturalmente al movimiento que los lleva al goce y les hace detestar el displacer y el sufrimiento. Por tanto, el placer tiene que ser lo que oriente las virtudes. Allí donde el estoico cree en la autonomía de la virtud, el epicúreo la asocia a la alegría: se es virtuoso por interés, por la satisfacción de serlo.

La tradición opone los placeres del cuerpo a los del alma. Los primeros pasan por deshonestos, los otros por defendibles. De un lado, los cerdos, el goce bestial, la glotonería, la sexualidad, el desenfreno (ya conocemos la canción); del otro lado, la contemplación, la amistad, la dulzura, la conversación, la meditación. *Voluptas* contra *honestas:* habitualmente, los términos de esta alternativa permiten distinguir entre libertinos y gente tratable...

El epicúreo emblemático de Lorenzo Valla no se detiene en sutilezas: defiende todos los placeres sin distinción... Es verdad que el autor de *De voluptate* carga las tintas, pero pone en escena un personaje conceptual: la quintaesencia del epicúreo, al mismo tiempo que una figura histórica, contemporánea, conocida por su libertinaje y sus licenciosas travesuras poéticas. El temperamento de Valla excluye

los términos medios: polemiza, combate, milita. En el escenario filosófico, Antonio va vestido como un soldado del epicureísmo, traje que para él ha cortado Valla en otra tela que la suya...

De ahí una defensa de los júbilos más esperados, sin duda, pero también de los otros... Beber buenos vinos, comer platos exquisitos, disfrutar de la belleza de hombres y mujeres, gozar de buena salud, ejercer al máximo los cinco sentidos y lamentar que no sean quinientos, defender el lujo, de acuerdo. Pero Beccaldi recarga las tintas: celebra el adulterio, la sexualidad libre, la fornicación, critica la virginidad, defiende el amor libre entre compañeros que lo consientan, incluso entre hermanos, religiosos y laicos, alaba la comunidad de las mujeres, según el modelo de *La República* de Platón...

En cuanto al principio, el epicúreo piensa que los animales y los hombres se distinguen en detalles, pero se asemejan en lo esencial: compuestos de materia, animados por un alma corruptible, destinados a descomponerse tras la muerte, para nada afectados por un destino posterior a ésta y, por tanto, libres de castigos o de recompensas, el filósofo y el perro –caro a Diógenes– están sometidos a la misma ley, la ley de la naturaleza. De ahí la conclusión ética de esta opción antimetafísica: lo único que importa es el uso del instante, y el mejor es el que supone un goce de los bienes de este mundo aquí y ahora. En este caso, el cuerpo sensual ofrece la única vía de acceso a la salvación.

Fiel a Epicuro también en esto, Antonio Beccaldi invita a buscar lo útil, pues todas las leyes suponen la persecución interesada de un fin disociable de la virtud: el placer. Nadie obedece nunca porque la ley sea ley, sino porque en la obediencia se obtiene más satisfacción que insatisfacción. Por ejemplo, al no transgredir se evita la exposición a

las penas, los castigos, la culpabilidad y otras situaciones desagradables que derivan de la desobediencia. Obedecer da lugar al placer de evitar el displacer. Sin embargo, respetar una regla por interés no convierte dicho respeto en impuro. Puesto que la pureza no existe...

9

Por tanto, un cristianismo epicúreo... El tercer interlocutor de la obra, Niccolò Niccoli, se cuela por esta brecha abierta por el epicúreo: el interés, la utilidad, la acción, la virtud motivada por el placer. No niega la posibilidad de utilizar la alegría, el júbilo, la satisfacción, el placer precisamente, la voluptuosidad, para lograr otros fines, está claro que superiores, pero asociados, como la contemplación de Dios. El placer de prepararse para un camino hacia Dios, de hacerlo y llegar a destino, la esperanza entendida como ocasión de felicidad: es aquí donde el cristianismo puede considerar cierta coincidencia con el epicureísmo. El placer se convierte en medio, en vehículo de algo más y mejor que él: el comercio con Dios, el placer de Dios.

Del epicureísmo, Lorenzo Valla no retiene el placer definido como ausencia de turbación –la ataraxia–, sino el utilitarismo, la teoría del interés o de la impureza, para decirlo en el sentido etimológico. El placer de Epicuro califica el estado en que uno se encuentra tras la supresión de todas las ocasiones de sufrimiento. Lejos de los afectos y las pasiones triviales, el sabio epicúreo goza del puro placer de existir y coincidir absolutamente consigo mismo, como amigo de sí mismo.

En consecuencia, en ningún momento el placer es un fin en sí mismo, sino un medio para llegar a algo que lo

trasciende: la serenidad de sentirse en la quietud en la época del Jardín, la felicidad de la unión con Dios –el verdadero bien en la segunda formulación de *De voluptate*– en la perspectiva de un cristianismo epicúreo. No se debe amar a Dios a la manera estoica, por obligación, en virtud de una especie de imperativo categórico, ni obedecerlo porque sea Dios, sino por la felicidad que se recoge de su proximidad, esta vez como amigo de Dios.

Las técnicas de acceso a esta voluptuosidad corresponden a la ascesis clásica de las filosofías antiguas: liberarse de las pasiones tristes, no consentir los goces que nos alienan, dar al cuerpo únicamente lo que puede recibir, sin poner en peligro la felicidad adquirida a tan alto precio. El cristiano añade: liberar en uno mismo la parte espiritual con el fin de conocer, en la tierra, aquí y ahora, el placer y la alegría de un movimiento hacia Dios. El placer terrenal es, pues, un vehículo útil para conducir al placer celestial, único bien verdadero.

10

Un Jardín extraordinario. El placer terrenal proporciona un gusto anticipado de su fórmula celestial. El júbilo experimentado por los hombres aquí y ahora anuncia, pero de manera muy sumaria y difusa, los verdaderos bienes, sólo accesibles en el paraíso. Lorenzo Valla –al menos su portavoz Niccolò Niccoli– nos brinda de ellos una descripción poética, lírica y, en una palabra, absolutamente clásica. Las descripciones del cuerpo glorioso realizadas por Agustín en *La ciudad de Dios* nos proporcionan el modelo corriente...

En el cielo, uno se libera de los elementos: el elegido vuela o camina por los aires, se desplaza a velocidades side-

rales, recorre vastedades infinitas durante tiempos impensables; en todas las ocasiones, ignora la fatiga; el calor y el frío carecen de poder para él; camina sobre las flores sin aplastarlas y sobre el agua sin mojarse; puede vivir bajo el agua, como los peces, sin ninguna dificultad; también circula entre las nubes, regula los vientos, etcétera. Todo lo que en la tierra resiste, en el cielo se funde, las dificultades desaparecen, queda abolido lo imposible, resuelta la negatividad... ¡Es la felicidad!

La voluptuosidad experimentada en el paraíso se inscribe en la eternidad: en la tierra se despliega en el tiempo y la duración de instantes finitos. ¿Cómo producir, mientras tanto, un placer aquí y ahora con este cristianismo epicúreo? No impidiéndose los júbilos asociados a la práctica de las virtudes teologales. Creer en Dios, practicar el amor al prójimo, esperar con confianza la hora cierta de la voluptuosidad finalmente realizada, he aquí las instrucciones de uso...

La construcción filosófica singular de Lorenzo Valla es epicúrea por cuanto defiende el placer como medio de conducir al individuo hacia el soberano bien; en cambio, es cristiana por cuanto no localiza el sumo placer en la tierra, sino en otro mundo muy improbable... Es cristiana y epicúrea en la afirmación de que la religión puede combinarse con el placer, de que las dos instancias no son contradictorias, o, mejor aún, que se presuponen mutuamente y se complementan. Una cosa es que Lorenzo Valla creyera en el paraíso como en una realidad revelada por la fe, y otra muy distinta que lo concibiera a la manera de una idea de la razón, de un ideal. Pero nada impide pensar que en pleno siglo XV ¡haya creído en las dos opciones al mismo tiempo! La Fe y la Esperanza permiten esta doble entrada en el mundo de las ideas...

XX. MARSILIO FICINO Y «LAS VOLUPTUOSIDADES CONTEMPLATIVAS»

1

Marsilio Ficino arde (por) Lucrecio. El cristianismo epicúreo inventado por Lorenzo Valla sobrevive por lo menos dos siglos a su creador. En 1649 el canónigo Gassendi escribe *Vida y costumbres de Epicuro* y un *Sistema de la filosofía de Epicuro,* obras en las que propone, él también y sin duda alguna, una versión de esta sensibilidad filosófica inédita. Durante estos doscientos años, se inscriben en este movimiento otros filósofos: por ejemplo, el joven Marsilio Ficino, autor en 1457 de un libro titulado *Sobre el placer,* o Erasmo, que en 1533 firma un *Coloquio* titulado *El epicureísmo,* y también Montaigne, más cercano a un epicureísmo cristiano que a un cristianismo epicúreo, pero él también cristiano y epicúreo...

En lo relativo a Marsilio Ficino, la información no deja de ser sorprendente, pues la historiografía oficial insiste, evidentemente, en su platonismo. Traductor de los *Diálogos* de Platón, de las *Enéadas* de Plotino y del Pseudo-Dionisio y autor de una *Teología platónica* (1482) –en la que afirma que bastan unos cuantos ajustes para poder considerar cristianos a los platónicos (¡cuánta razón lleva!)– y de un famoso e influyente *Comentario a «El banquete» de Pla-*

tón (1488), durante todo el Renacimiento se lo tiene por el neoplatónico emblemático, el neoplatónico cuya influencia desborda su Academia platónica de Florencia para aparecer, por ejemplo, en la pintura de un Angelo Poliziano o de un Botticelli. Sin embargo, en su juventud, ese Marsilio Ficino fue epicúreo...

A los veinticuatro años (1457), Marsilio Ficino escribe *Sobre el placer...* con placer, precisa él mismo a Antonio, su amigo y dedicatario. En su correspondencia también hay algunos intercambios que dan testimonio de una influencia aristipiana y epicúrea. (Estas cartas han sido eliminadas sin más en la edición que de sus obras hizo Kristeller, quien prefiere descartar lo molesto para la tesis generalmente aceptada de un Ficino políticamente correcto: platónico y cristiano, es decir, no epicúreo...)

El mismo año redacta un comentario personal sobre *De rerum natura,* de Lucrecio, que luego quema. La exégesis santurrona habla de crisis espiritual en Ficino, que es rápidamente superada gracias a una recuperación cristiana, ¡un sobresalto salvador! También es posible imaginar que en esa época no es bueno, ni siquiera para un cristiano, profesar simpatías por Epicuro y sus discípulos. Cuando se aspira a hacer carrera en la Iglesia católica, el castigo de la hoguera remite tanto a la expiación por el fuego de un pecado de juventud como a una elemental prudencia...

2

Las voluptuosidades contemplativas. Así pues, el futuro canónigo de la catedral de Florencia (1487) perpetra un texto sobre el placer. Pecado de juventud. Pero pecado venial, pues si bien la obra muestra un excelente conocimien-

to de los problemas, cuestiones y apuestas acerca de este tema en la filosofía antigua, es inútil buscar una toma de posición personal a favor del filósofo de Samos. Definiciones platónicas del placer, de la alegría o de la satisfacción, que en su mayoría pasan como comentario al *Filebo;* remisión a las críticas y objeciones realizadas por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco;* examen de las posiciones estoicas, cirenaicas y escépticas; análisis de las tesis de Demócrito, Eudoxio, Aristipo y Epicuro: henos ante una importante obra doxográfica, útil, de paso, para hacer accesibles las ideas hedonistas.

Marsilio Ficino no condena el placer en sí mismo, sino en relación con su uso: si es moderado, es defendible. Jerarquiza los placeres: cuanto más útiles son a la meditación y a la unión con Dios, más interés presentan. De ahí el elogio del oído y de la vista, si duda, que son los sentidos del distanciamiento, la inmaterialidad, la cerebralidad, los propios de los soportes nobles (la imagen y el sonido), y una clasificación decreciente hacia el olfato y el gusto, luego el tacto, sentidos innobles de la proximidad a la materialidad del mundo y los soportes viles (olores, sabores, contactos táctiles con la carne del mundo, el cuerpo de lo real, los objetos).

Se entiende que, a partir de entonces, el cristiano pueda practicar legítimamente ciertos placeres, si se contenta con los sentidos que permiten el acceso a lo divino. Lo que con mayor seguridad e intimidad favorece la unión con la divinidad obtiene la bendición del joven filósofo. La pureza platónica y la tranquilidad epicúrea, la teología de Platón y la ascesis de Epicuro pueden casar bien con el cristianismo. Y a juicio de Marsilio Ficino, también es posible una reconciliación entre Platón y Epicuro en el terreno de la cosmogonía: la teoría de los elementos que se desarrolla

en el *Timeo* puede leerse sin mayor contradicción con la de los átomos tal como aparece en la *Carta a Heródoto,* de Epicuro. Marsilio Ficino, que no sabe griego, sino que aborda el tema a través de las glosas debidas a Guillermo de Conches sobre este diálogo platónico acerca de la genealogía del mundo, no ve mal la conciliación –e incluso la asimilación– de los triángulos platónicos y los átomos de Epicuro...

Del mismo modo, la Venus que abre el *De rerum natura* y que, según Lucrecio, representa el principio vital, el aliento, la causa de toda la máquina atomista del mundo, no tiene una existencia de modalidad abiertamente contradictoria respecto del *anima mundi* de Platón. En el origen de una realidad tangible, se encuentran dos nombres diferentes, pero ambos formulan una misma potencia genésica y genealógica. También aquí, Marsilio Ficino se vale de Epicuro y de Platón para la construcción de su visión del mundo.

3

Elogio de la yema de huevo. Así pues, Marsilio Ficino quema su Lucrecio e ignora su libro sobre el placer. Luego experimenta la alegría cristiana de las prebendas católicas florentinas. Cuando muere su protector, Lorenzo el Magnífico, tiene la prudencia de retirarse del mundo, al campo, y llevar una existencia que, en resumen, tiene mucho de un epicureísmo bien entendido. Como probable lector de *La vida solitaria,* el excelente breviario de Petrarca, más epicúreo de lo que parece...

En los *Tres libros de la vida* hace malabarismos con la mitología, el cristianismo, las guías celestiales, las funciones psíquicas y las guías humanas, para asociar Mercurio,

la Voluntad y el Padre Carnal, Febo, el Entendimiento y el Precepto Espiritual, luego Venus, la Memoria y la medicina del cuerpo. ¡Quincalla astrológica, mitológica, hermética, alquímica y hasta poética! El conjunto culmina en un elogio de la vida sana marcado por los movimientos de la naturaleza y en particular los del sol.

Por tanto, levantarse con el sol y aprovechar sus primeros rayos, evitar el vino, la carne vacuna, la caza, el queso fermentado, las lentejas, la mostaza, cuidarse de las malas pasiones, la tristeza, la cólera, la soledad, recurrir a menudo a los baños, escuchar música, pasear por los prados en flor, vivir al aire libre, evitar la sombra, amar la luz plena. Alimentarse de yemas de huevo, cuyo oro viene del sol... Marsilio Ficino, que también creía en los astros y en los espíritus, temía los presagios meteorológicos, daba crédito al lenguaje de las piedras y aborrecía los fuegos fatuos, comienza su existencia como teórico del placer, vive como propagador de la fe cristiana cruzada de platonismo –o a la inversa...– y termina su existencia como un epicúreo que no hubiera negado al Maestro de Samos...

Poco tiempo antes de morir –exactamente, tres años antes, en 1497–, cuando publica en Venecia *Misterios de Yámblico,* agrega al volumen... ¡su *De voluptate!* Cuarenta años después de haberlo escrito, poniendo de manifiesto su deseo de no olvidar ese texto de juventud, Marsilio Ficino muestra que, seguramente, no ha dejado de ser epicúreo en toda su vida. Es cierto que en lo que se refiere a la cosmogonía o al nombre que se ha de dar a la potencia constitutiva del mundo, la Iglesia podía no tener objeciones a la compañía del filósofo del Jardín. Pero en el terreno de la ética, en lo que hace a la moral hedonista de Epicuro, tan cercana a la ascesis del filósofo florentino retirado del mundo, ¡nunca se sabrá lo epicúreo que hubiera podido ser!

XXI. ERASMO Y «EL PLACER HONESTO»

1

La sabia locura de Erasmo. Erasmo de Rotterdam (1467-1536) reconocía una verdadera deuda en relación con Lorenzo Valla: los trabajos de filología y de exégesis bíblica del romano desencadenaron un auténtico entusiasmo en quien se presenta tradicionalmente como el padre del humanismo, casi cien años después de Valla... A tal punto que en 1505 publica *Anotaciones sobre el Nuevo Testamento* de Valla, un manuscrito que descubre en la biblioteca de la abadía norbertina de Parc, cerca de Lovaina. Después redacta dos paráfrasis sobre *Elegancias de la lengua latina,* también de Valla. La pasión por el latín y la necesidad de trabajar las fuentes de textos pretendidamente revelados, de leerlos como filólogo, esto es, como historiador, las recibe Erasmo de su maestro italiano, a quien muy pronto elogia en su correspondencia. Cuando escribe su *Ensayo sobre el libre albedrío* (1524), la influencia de Lorenzo Valla no es en absoluto disimulada.

En 1511, en su *Elogio de la locura,* Erasmo precisa las modalidades de su cristianismo epicúreo. Al afirmar que un cristianismo auténtico es signo de una sabiduría loca, el filósofo recurre a la ironía, al humor, a la paradoja. El filó-

sofo celebra la locura: perpetúa la especie humana, es la felicidad de la vida, prolonga la infancia, retrasa la vejez, satura de deseo la relación de hombres y mujeres, es necesaria en la amistad, sostiene el matrimonio, inspira las hazañas guerreras, genera las artes, vuelve soportable la vida, sazona los banquetes, etc. De manera que es mejor ser loco que sabio...

Pase en lo que respecta a la locura de bufones, mercaderes, teólogos, filósofos, mujeres, cortesanos. Pero en cuanto a la de los sacerdotes, los monjes, los obispos, los cardenales, los papas y los reyes, ¿también a ellos se cuestiona? Erasmo no perdona a nadie y a medida que la lectura avanza, la risa se va haciendo más forzada... A este cristiano no le gusta el clero, hasta llega a manifestar un verdadero anticlericalismo... ¿Los sacerdotes? Muy a menudo cómplices de la miseria de los pobres... ¿Los monjes? Libertinos... ¿Los papas? Guerreros sedientos de conquistas, dinero, poder, fuerza militar y política... La risa de Erasmo es devastadora para una parte del edificio cristiano...

2

Irónico e insolente, pero cristiano... ¿Qué es lo que este insolente salva de semejante invasión de ironía? Cristo. Y nada más. Su palabra, su ejemplo, su enseñanza, su testimonio, su vida, su dulzura, su sabiduría, pero no a los que apelan a Cristo para defender lo contrario: violencia, brutalidad, guerra, miseria, explotación, terror, dominación, servidumbre, etcétera. Erasmo, pero también Valla, utilizan a Cristo contra la Iglesia y el clero. Como antídoto de las imposiciones del Vaticano proponen la palabra, el pen-

samiento y la filosofía de Jesús, cómplice de Epicuro. ¿Su objetivo? Reformar la Iglesia para salvar la Iglesia...

El *Elogio de la locura* es conocido, pero no leído. La inmensa reputación de este libro hace que la mayor parte de la gente hable de él sin haberlo estudiado de verdad. Ahora bien, al final del texto, después de un brillante ejercicio de estilo sobre la locura que no deja títere con cabeza, Erasmo propone una ascesis que conduce al placer: el vocabulario que utiliza no engaña *–alegría, felicidad suprema, vida bienaventurada, beatitud, océano de felicidad inagotable–*, la unión mística de Dios genera un júbilo innombrable. Locura, por tanto, de tender a la purificación del alma –al modo platónico– y a la espiritualización del cuerpo, locura del amor de Dios, locura del deseo de imitación de Cristo, sin duda, pero ¡qué júbilo el de esta dulce locura!

¿Cómo conocer ese placer en el más allá? Con la lectura y la vivencia de los Evangelios en este mundo y con la práctica de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Poco importan las amenazas de los sacerdotes; las decisiones de la jerarquía eclesiástica no cuentan para nada; de muy poco sirve la plegaria de los monjes; de nada valen las imposiciones del soberano pontífice; lo único que interesa es la existencia vivida a imitación de Jesús, pobre, humilde, dulce, pacífico, generoso. Apelar a la fuente molesta siempre a los representantes del cristianismo oficial, corruptos, ricos, especuladores, belicosos, violentos, codiciosos.

3

¡Epicuro cristiano! Erasmo cristiano, e incluso más cristiano que los funcionarios del cristianismo, de esto no cabe ninguna duda. Pero ¿epicúreo? ¿En qué sentido lo es?

¿En qué sentido y cuándo, dónde, de qué manera? Para responder a estas preguntas, hay un *Coloquio* –el último de los cincuenta y seis–, titulado *El epicúreo* (1533), en el que Erasmo explica claramente su relación con Epicuro: la culminación del desprendimiento epicúreo es el cristianismo.

Cuando se vive como Epicuro enseña a vivir, con la decisión de satisfacer únicamente los deseos naturales y necesarios, dejando de lado todos los demás, con la preocupación puesta en la realización de un estado de paz intelectual y de serenidad mental –la ataraxia–, identificable con el placer verdadero y el soberano bien, se vive como cristiano... ¿Lutero lo trata de epicúreo? Por si esto no basta, el propio Erasmo reivindica el epíteto con toda claridad y firmeza para ir más allá del lugar común del discípulo de Epicuro asimilable al cerdo y rehabilitar una figura filosófica injustamente calumniada.

Los *Coloquios* proponen diálogos al estilo socrático. Estos ejercicios sirven ante todo para aprender latín con un método pedagógico revolucionario que establece una relación sutil y continuada entre maestro y discípulo. A veces se escenifica el texto de acuerdo con el principio de la representación teatral. Esta forma filosófica tiene varias entradas. Además de la transmisión del latín y de las técnicas de retórica, que se analizan oralmente tras las representaciones entre el maestro y sus alumnos, el coloquio permite la edificación espiritual. Sobre los temas más diversos –el modo de vida preferible, la vida conyugal, la dignidad de las mujeres, la injusticia de todas las guerras, la mentira, la educación de los hijos, la alquimia, etc.–, Erasmo transmite una ética, una moral, una sabiduría, una filosofía.

También se trata la cuestión religiosa, por supuesto... ¡Y cómo! El pensador de Rotterdam da libre curso a su anticlericalismo y critica la adoración de las reliquias, la prác-

tica del ayuno o la peregrinación, el culto a los santos y a la Virgen, la confesión y las indulgencias, de la misma manera que acusa a los monjes, a quienes considera corruptos, comilones, glotones. ¿Los votos de pobreza, castidad y obediencia? Obligaciones que generan males: el parasitismo social, los vicios contra natura y la servidumbre, por ejemplo.

A esta crítica, Erasmo agrega envites: volver a encontrar la fe de los orígenes, leer directamente los textos sagrados prescindiendo de la mediación del clero inculto o interesado. Es cierto que con estas heroicas acusaciones Erasmo está criticando el catolicismo, pero en calidad de cristiano: señala los defectos de la Iglesia en nombre de un cristianismo ideal y purificado. Reformista, si se lo hubiera escuchado, entendido, seguido, sin duda Erasmo habría eliminado una parte de las razones que explican el advenimiento del protestantismo. Pero otra fue la realidad.

4

Cristo en el Jardín. El diálogo titulado *El epicúreo* pone en escena a Hedón y Espudeo. La etimología da testimonio: el primero busca el placer, el segundo define al hombre serio. Uno reivindica su epicureísmo; el otro parece más bien estoico: de ahí la confirmación del ejercicio de estilo que proponen clásicamente el Pórtico y el Jardín. Como discípulo perfecto de Epicuro, Hedón afirma que identifica el placer y el soberano bien. A sus ojos, la vida feliz es la que comporta el mínimo de tristeza y el máximo de voluptuosidad. Por el momento, nada demasiado heterodoxo.

Hedón rompe con la idea habitual relativa al epicureís-

mo –y lo hace mejor, más clara y netamente que Lorenzo Valla–, cuando afirma que los mejores epicúreos son los cristianos que llevan una vida santa, y a la inversa. La vida en el Jardín de Atenas supone la santidad que el cristianismo auténtico formula a su manera. ¿En qué consiste la mayor miseria? En la mala conciencia. ¿El colmo de la felicidad? En una conciencia tranquila. ¿La falta? En lo que destruye la amistad entre Dios y el hombre, de la que uno se redime por la penitencia y la caridad. He aquí la forma de reformular la ataraxia a la manera cristiana: la tranquilidad del alma del individuo que no tiene nada que reprocharse, ésa es la suprema voluptuosidad.

Es evidente que el soberano bien no es el placer, sino Dios. Pero el placer acompaña la vida cristiana, se desprende de su ejercicio: nadie tiene una vida más dulce que el hombre piadoso. En consecuencia, el más miserable es el impío. La práctica de las virtudes teologales y el comportamiento calcado del de Cristo: he aquí la materia de una vida de felicidad verdadera. Los placeres terrenales son frívolos, secundarios, inexistentes en relación con aquéllos.

El cuerpo exige y el alma responde a esa exigencia: fuerte, digna, grande y bella, es ella la que puede envilecer o salvar. Cuando resiste a la negatividad, a la pena, al dolor, al sufrimiento, a la muerte, el alma descuella; cuando cede a los instintos y a las pulsiones groseras, fracasa. Las riquezas, los honores, las satisfacciones sensuales groseras, las danzas y los cantos, los perfumes y los vinos producen satisfacciones ilusorias y pasajeras. Una vez satisfechos, estos deseos reaparecen y arrastran a una esclavitud que turba el espíritu e impide la serenidad.

Claro que su satisfacción termina en placer, pero éste es fugaz y a menudo tiene como precio un displacer, ya sea la genealogía de pasiones tristes, ya el deterioro de la salud,

la pérdida de fuerza y de vigor, la aparición de enfermedades incurables –sífilis, escribe Erasmo–, el incremento de la pobreza o la desaparición de la serenidad, el bien más precioso. Un placer que se paga con un displacer no es placer. Al mismo tiempo, esas alegrías tan a menudo contrarias a la moral dominante generan culpabilidad y mala conciencia. Dicho de otra manera, la negatividad por excelencia.

¿El modelo del perfecto epicúreo? El franciscano desprovisto de todo, que ha renunciado a aquello tras lo cual corre la mayoría de los seres humanos... Sin mujer, ni dinero, ni ansia de poder, a no ser sobre sí mismo. El cristiano conoce la voluptuosidad verdadera, pues está mejor preparado para afrontar la negatividad consustancial a toda existencia: la muerte, la enfermedad, el sufrimiento, la vejez, las calamidades, los peligros, las catástrofes, las guerras. El cristiano verdadero no ignora que estas experiencias tienen por finalidad poner a prueba su fe.

El cristiano de Erasmo –al revés que el cristiano apostólico romano– no busca el dolor y el sufrimiento, ni le gustan; por el contrario, sabe evitarlos mediante el poder de su determinación y de su fe. Paciente, afronta con serenidad las pruebas que la existencia le presenta, pues no significan nada en comparación con lo que el cristiano que ha vivido de acuerdo con el espíritu de Cristo espera después de la muerte. Fortalecido por la esperanza de una voluptuosidad eterna adquirida en la autoexigencia de la imitación, el cristiano disfruta de la vida terrenal, condición para obtener aquélla.

El disfrute de los placeres terrenales supone la moderación. Una vez descartadas las voluptuosidades triviales, se trata de gozar con mesura. El abuso de los placeres, incluso de los permitidos, es desaconsejable... Es lo que ocurre en materia de sexualidad, pues Erasmo no concuerda con

el odio al cuerpo, oficial entre los cristianos, ni con la condena de las relaciones sexuales fuera de la procreación, pero considera preferible la castidad. ¡El marido debe amar a su mujer a la manera en que Cristo amó a su esposa! Amarla por el placer sexual que nos procura no es amarla. El verdadero placer consiste en la vida común cuando se comparten armoniosamente los mismos valores. En virtud de esta idea, cuanto más disminuye el amor sensual, más crece el amor verdadero...

5

Una horticultura trascendental. Erasmo dedica otro coloquio a considerar las posibilidades de un cristianismo epicúreo. No lo dice en estos términos, no milita a favor de una franca y abierta conciliación entre ambos modelos, pero, en todo caso, realiza el mejor ensamblaje posible entre la filosofía del Jardín y el ideal de los Evangelios. Erasmo describe un cristianismo alegre, dichoso, hedonista, que celebra la vida, la amistad, la conversación, pero también la mesa, los alimentos terrenales. En estas páginas elegantes, sutiles, los placeres corporales y los placeres espirituales nunca se dan separadamente, sino que siempre se condicionan recíprocamente, como si la separación del alma y el cuerpo fuera una ficción.

El filósofo de Rotterdam ama los banquetes, la idea de los banquetes. En sus *Coloquios* publica por lo menos seis: un *Banquete profano* compara los méritos del vino blanco y el tinto, la carne vacuna y la ovina, lo hervido y lo asado, el conejo, la oca, el cerdo, la gallina y el capón, el *foie gras,* etc.; un *Banquete poético* procede de la misma manera, pero con el yambo, el anapesto, el espondeo y el tribráqueo; un

Banquete sobrio permite a sus personajes celebrar un Jardín sin pan ni vino, con agua y ensalada sin sazonar; un *Banquete de los narradores,* como su nombre indica, reúne narradores de cuentos; un *Banquete disparatado,* que lleva por subtítulo *La gran comida,* pone en escena a Spudus y Apicius, que discuten sobre la mejor manera de organizar un festín; y un *Banquete religioso* (1522) que describe en detalle un jardín que recuerda sin ninguna duda al de Epicuro...

Erasmo, por tanto, cuenta con una Casa y su Jardín como ocasiones filosóficas. O mejor aún, como ocasiones de filosofar. La exégesis considera en perspectiva este lugar y las casas del impresor Froben, de Basilea, el canónigo Jean Botzheim, de Constanza, de su queridísimo amigo Tomás Moro, de Chelsea, o incluso aquella en que durante un tiempo vivió el filósofo en Anderlecht. Yo pienso más bien en una creación filosófica de Erasmo que, fuera de contexto histórico –contrariamente a lo que ocurre con Epicuro en Grecia y Filodemo en el Golfo de Nápoles–, metamorfosea esta Casa y su Jardín en personaje conceptual, en figura noumenal, en idea de la razón, en lugar ideal. Para usar el término que Tomás Moro creara seis años antes (1516), Erasmo propone una *utopía,* esto es, un lugar imaginario, inexistente, pero útil para construir la realidad en dirección a él.

Este Jardín, en el sentido amplio del término, comprende un jardín en la acepción clásica de la palabra, pero también una casa para vivir y construcciones específicas: biblioteca, hospital... Corresponde a los edificios de Epicuro en Atenas: un lugar de filosofía, un lugar filosófico donde se manifiesta un pensamiento y se encarna la manera de vivir que lo acompaña. Esta escuela procede del Maestro de Samos, sin duda, pero también de Cristo, tal como lo ve Erasmo, filósofo cabal, el mejor de todos los fi-

lósofos. El Jardín del *Banquete religioso* es sin discusión el del cristianismo epicúreo.

Cuando Timoteo se dirige a Eusebio, el propietario de esos lugares, y le confía tener la impresión de estar ante los jardines de Epicuro, su interlocutor no se siente en absoluto ofendido. Por el contrario, asiente y precisa los criterios según los cuales se puede pensar así: el placer, sí, por supuesto, pero un placer honesto que permite satisfacer los cinco sentidos con una especie de horticultura y de arquitectura trascendentales, al mismo tiempo que recrea el espíritu, da al alma regocijo y edifica al enamorado de la sabiduría.

Este Jardín es trascendental porque existe en los límites de la simple razón. Objeto de papel y no huella empírica, pero papel susceptible de hacerse empírico, corresponde en todo a un jeroglífico. Nada depende del azar, todo significa, el detalle tiene sentido. Es cierto que se puede vivir en él sin ver nada, dejar de lado lo esencial, pero para la mirada experimentada o informada el conjunto presenta verdadera coherencia intelectual. Las flores, las pinturas, los objetos, los edificios, su disposición, todo tiende a producir un efecto filosófico: el Jardín habla a quien le escucha y sabe oír.

6

El lenguaje silencioso de las cosas. Evidentemente, el antiguo Jardín de Epicuro no procede de sí mismo. Le antecede otro, más famoso aún y también más antiguo: el Jardín del Edén, él mismo inspirado en el principio de los miríficos y muy reales Jardines de Oriente. En el Paraíso, en el centro, al pie del árbol de la vida –véase el Génesis–, hay una fuente. En el Jardín de Eusebio-Erasmo, también.

Agua viva, agua clara, agua refrescante, agua lustral, simboliza la vida, la inmortalidad, la juventud.

Un canal une esta fuente a un desagüe exterior y pasa por la cocina: drena el agua que transporta las impurezas, las aleja de la casa, limpia, lava y purifica el lugar. Este curso de agua corta el Jardín en dos. Metáfora del uso potencial de esta agua: también sirve simbólicamente a los hombres manchados, sucios. La redención de los pecados –gajes del oficio– se produce gracias a esta corriente regular que mana de la fuente primordial y comprende dos jardines: uno rebosa de plantas comestibles; el otro, de plantas medicinales. El primero permite a Eusebio una vida frugal, sana, sobria y económica. Al no tener que comprar sus productos en el mercado, se ahorra un dinero que queda disponible para el ejercicio de la caridad. El segundo permite los cuidados corporales, evitar la enfermedad o curarla con las plantas. Pues la salud del cuerpo funciona conjuntamente con la del espíritu: ¿cómo vivir un vida cristiana, practicar las virtudes del Evangelio, orientar el alma a lo esencial, si falla el cuerpo? Contra el dolorismo cristiano, Erasmo celebra la salud, el interés en uno mismo, incluida la limpieza.

La simbología del Jardín supone una iniciación: las flores y los frutos tienen significado. Hoy en día, la simpatía voluptuosa, la belleza ardiente, la magnificencia, la gentileza se expresan con un ramo de jazmines, rosas rojas, tulipanes o fucsias, mientras que la calumnia, la causticidad, los llantos o la maldad se asocian a la dentelaria de China, la hierba del moro y el lúpulo. Ramos hedonistas, ramos detestables... En el Jardín de Eusebio –nombre que significa «El Piadoso»–, las plantas y las flores van acompañadas de pequeños carteles explicativos en los que se mezclan adagios y virtudes explícitas.

Un huerto funciona como un botánico de árboles exóticos en el que se reúnen las maravillas de la naturaleza habitualmente esparcidas por el planeta entero. El mismo principio rige en una pajarera, que reúne los ejemplares más bellos de aves desconocidas, de colores abigarrados y cantos inhabituales. Un prado de hierba cerrado por una valla de espinos entrelazados coloca este espacio bajo el signo del verdor. Pero el verde simboliza la vida, la savia, la función clorofílica, es decir, las bodas del sol –principio genésico– y la tierra.

7

La naturaleza y el artificio. A la naturaleza le corresponde, por tanto, un lugar destacado, pero su significado es impuesto por la mano del hombre. Lo que crece, lo dionisíaco, existe domado por una voluntad apolínea. No se trata de un jardín salvaje. El Jardín filosófico es un jardín construido, alegórico, querido, decidido, elegido. Lo mismo que su fórmula oriental zen. La hierba y el árbol, el fruto y la legumbre, obedecen todos a un plan y al proyecto de los hombres. La naturaleza erasmiana es lo que es gracias a la habilidad de un hombre en la práctica de un lenguaje silencioso.

Además, para la mayor parte de las habitaciones de esta casa Eusebio ha encargado pinturas. En la entrada, por ejemplo, allí donde la tradición pagana elige a Príapo, el dios itifálico de los jardines que protege de las aves y los merodeadores, Eusebio hace representar a San Pedro, el tradicional guardián de las llaves del Paraíso; en la sala de verano, escenas religiosas –la Cena, entre otros momentos bíblicos– flanquean representaciones paganas (Cleopatra, Alejandro Magno, etc.); en otro lugar se penetra en la ga-

lería de soberanos pontífices, pero también de emperadores. En ningún sitio lo espiritual domina a lo temporal, ni a la inversa; y luego, un poco por doquier, trampantojos que recuerdan la inmensidad de la naturaleza: lagos, mares, ríos y animales asociados. También aves y peces.

Y luego, no lejos de las flores naturales, el pintor ha representado... flores. ¿Por qué? Para mostrar cómo brilla el talento de los hombres en la representación de las maravillas de la naturaleza, sin duda, pero también para hacer ver hasta qué punto desluce la más bella de las artes cuando se la compara con la más simple de las criaturas de Dios. El arte muestra de un modo abismal que el creador de lo que tan bien representan estas criaturas se mueve, también él, en un registro mil veces superior. Una estética apologética, en cierto modo. ¡Del trampantojo y su virtud edificante!

Y, además, las flores verdaderas exhalan unos perfumes sublimes. Algo que ningún artista puede reproducir. Ningún artificio llega a crear una fragancia, un olor a rosa o a clavel tan sutil como los reales. En la lucha que enfrenta artefacto y naturaleza, ésta gana, y por mucho. De paso, Eusebio aprovecha para celebrar el olfato en pie de igualdad con la vista o el oído. Ni por asomo acude a la mente de Erasmo la idea de una jerarquía de los cinco sentidos en función de su posible uso religioso: el olfato vale tanto como los otros sentidos. Habitualmente, es una idea que se encuentra en los pensadores materialistas...

8

Una arquitectura simbólica. El edificio es obra de la inteligencia de un arquitecto, invisible, ausente en el texto, y sobre el cual nada se sabe. También aquí, una metáfora.

El orden, la armonía, el equilibrio y el significado suponen una voluntad preexistente. El desorden, el caos, el azar, no pueden producir esta mecánica conceptual tan refinada. El espíritu de los lugares supone un espíritu que late en ellos. Probablemente la voluntad de Eusebio, si se recuerda la etimología de su nombre: Eusebio es el Piadoso, la encarnación de la Fe.

También la sombra y la luz remiten a la simbología: las tinieblas infernales y la claridad celestial. La noche de las potencias satánicas y el día eterno de los elegidos. Eusebio prevé un sabio empleo de puertas y ventanas correderas, de postigos móviles –interiores y exteriores– que permiten multitud de modulaciones. Para protegerse del calor estival, se cierra y se camina por las galerías protegidas por columnas de colores; para evitar la crudeza de los inviernos, de días cortos y noches prolongadas, se aprovechan los ventanales y los espacios abiertos al Jardín. Con la posibilidad de meditar a partir del espectáculo construido para maravillar al ojo y al espíritu.

Pues el objetivo que persigue Eusebio es la serenidad, la amistad consigo mismo, el alejamiento del mal absoluto, a saber, la mala conciencia. La vida cotidiana, colocada bajo el signo de un epicureísmo auténtico que reduce el placer únicamente a la satisfacción de los deseos necesarios –incluso un poco más de lo que el propio Epicuro consentía...–, comprende los ejercicios espirituales, que son una práctica meditativa: el Jardín ofrece la ocasión de esta ascesis mental, también en esto de acuerdo con un principio familiar al sabio zen...

La disposición de los edificios permite igualmente la sabia mezcla entre la investigación intelectual del filósofo y la práctica espiritual del creyente. De esta manera, la biblioteca, con muy pocos libros, pero todos de calidad, lin-

da con una capillita, ¡o a la inversa! De manera que la lectura de autores clásicos –Platón, Cicerón, Plutarco– o canónigos –Pablo–, la mediación de las Escrituras o el trabajo de los Evangelios atraen de inmediato, incluida la topografía, la plegaria, el recogimiento, la relación silenciosa con lo sagrado. Otro medio de meditación es el balcón de la biblioteca, con vistas al gran Jardín...

En otra sala, Eusebio enseña a sus amigos un globo terráqueo y mapas a lo largo de la pared. (Uno piensa en *El geógrafo,* de Vermeer de Delft, un siglo más tarde...) En esta habitación se ven retratos de Cristo y de algunos grandes hombres. ¿Simbolismo? La misión civilizadora planetaria del cristianismo, su intención globalizadora, pero no a través de conquistas históricas, militares ni guerreras –Erasmo es el filósofo pacifista por antonomasia–, sino según el orden de la fe, de la caridad y de la esperanza. Únicamente la práctica evangélica de las virtudes teologales realiza esta conquista sobre la totalidad de las tierras representadas en los mapas del muro.

Y tampoco se olvida Erasmo –al igual que Tomás Moro– de incluir un hospital dentro del perímetro de su edificio, pero en un lugar apartado, para que la comunidad pueda hacerse cargo de los enfermos que es preciso tener en cuarentena. El contagioso, el enfermo –metáfora, una vez más– no es excluido, ni tampoco incluido, sino que tiene derecho a un tratamiento para recuperar la salud y volver a encontrar el camino del Jardín.

9

Una convivencia hedonista. En este lugar magnífico, vivir confina con la obra maestra. Los huéspedes se encuentran en el interior de un bello cofre que favorece las conversaciones, los intercambios y la camaradería. Erasmo recurre a personajes conceptuales y da nombre a figuras asociadas a cualidades esenciales, figuras de las que se ignoran edad, funciones, físico, vestimenta. El final del diálogo –el momento en que Eusebio distribuye regalos– saca a la luz algunos rasgos de carácter, una psicología, un esbozo de temperamento que tal vez corresponda a personajes reales. Ironía, humor y extravagancias habituales en Erasmo, también él un filósofo que ríe...

La onomástica levanta un poco el velo: Eusebio, como se sabe, encarna la Piedad. ¿Y los otros? ¿Timoteo? Honra a Dios. Teófilo lo ama. Teodidacto es instruido por él. ¿Crisógloto? Es el hombre de lengua de oro. ¿Urano? El Celestial. ¿Sofronio? El sabio y el temperante. ¿Eulalio? El que dice el Bien. ¿Nefalio? El sobrio. Todas ellas, variaciones sobre el tema de la Virtud y la Piedad.

Estos nueve personajes –diez con el anfitrión– también se hacen cargo del simbolismo del nueve: las Musas, los Coros que jerarquizan los ángeles en el Pseudo-Dionisio, el principio organizador de las *Enéadas* de Plotino, el número del cielo, el de Beatriz en Dante, ella misma símbolo del amor. El nueve es también el último elemento de la serie de cifras. En este sentido anuncia una muerte y un renacimiento, un final y una reiniciación. El final de un ciclo. ¿Por qué no atrevernos a esta idea: el final (deseado) del cristianismo oficial y de Estado y después el advenimiento de una (posible) era nueva gracias al cristianismo epicúreo? Nueve, cero, uno...

En cuanto epicúreos, beben y comen alimentos terrenales, buenos y verdaderos; en cuanto cristianos, leen textos bíblicos y los comentan, por turno, alrededor de la mesa. Cristianos epicúreos, no menosprecian los placeres del cuerpo ni los del espíritu y no privilegian los unos ni los otros; mejor aún, consideran que toda satisfacción en uno de estos órdenes produce placer en el otro. Disfrutar de comidas refinadas, conversar entre amigos, experimentar placer en un paseo por el Jardín, a condición de que esta alegría no entre en contradicción con los principios evangélicos, es gozar de la vida y, por tanto, complacer a Dios, que la hizo para que disfrutáramos de ella.

El banquete comienza con una purificación. Física, sin duda, por razones de limpieza, pero también simbólica: no hay que acercarse impuro a la mesa, pues toda comida se realiza a modo de cita de la Cena. En estos ágapes, los camaradas comen del símbolo, como en la misa, pero no el pan sin levadura de la Iglesia o el vino en memoria de la sangre de Cristo, sino los productos del jardín. Pero los productos del jardín también son los productos del Jardín; o, dicho en otras palabras, símbolos de la perfección de la creación, consecuencias de ese orden realizado en la utopía epicúrea y cristiana de Erasmo.

Eusebio ofrece los detalles del menú: vino originario del dominio, legumbres, capón, una espalda de cordero de primera clase –Eusebio *dixit...*–, cuatro perdices y una magnífica copa de frutas: sandías, melones, higos, peras, manzanas y nueces. Estamos muy lejos del rigor austero y monacal, lejos también del pequeño recipiente de queso y pan seco de Epicuro y lejos del pecado de gula, promulgado por la Iglesia oficial, que asocia la culpa al placer que se experimenta con la comida y la bebida e incluso a la mera idea de la buena comida y la buena bebida... Epicúreo,

Erasmo lo es más aún en el espíritu del círculo de Campania que en la letra del Maestro de Samos.

10

El verbo y la carne. Entre un muslo de perdiz y una rodaja de sandía, las lecturas sirven de pretextos para conversaciones y debates. Al mismo tiempo se puede comer, precisa Eusebio, lechuga y huevos, a agregar al menú. Luego los nueve invitados intercambian ideas a partir de temáticas inducidas por los extractos seleccionados: las cualidades de un buen rey, el modo de vida más adecuado para llevar una vida filosófica, las relaciones entre sacrificio y misericordia, la santidad de Sócrates, la crítica de los gastos suntuarios realizados por la Iglesia para construir iglesias y monasterios, el error de creer que para ser cristiano basta con la práctica de los ritos y los sacramentos de la Iglesia, prescindiendo de los Evangelios, y otras cuestiones de este tipo.

Entre ellas, la del cuerpo. Contrariamente a la doctrina oficial de la Iglesia, Eusebio se niega a convertir al cuerpo en un enemigo. ¿En razón de qué? Ni adversario, ni tumba –una piedra en el jardín de Platón...–, el cuerpo existe como compañero del alma. El problema no se plantea en términos dualistas, ni tampoco monistas. Menos aún, en términos materialistas. Erasmo evita aquí la cuestión de la inmaterialidad o de la inmortalidad del alma, y más todavía la de su destino después de la muerte. A sus ojos, el cuerpo y el alma constituyen un todo: privilegiar una parte provoca mutilaciones perjudiciales.

¿Cómo abordar el alma sin el cuerpo? ¿O al revés? La vida filosófica, la práctica cristiana, el equilibrio entre la meditación y la acción exigen un espíritu y un cuerpo en

buen estado. Pero la interdependencia es evidente: un cuerpo malsano, enfermo, impide al alma realizar un trabajo espiritual; de la misma manera, un alma en mal estado produce efectos negativos en el cuerpo. Erasmo ama la salud tanto como la limpieza. ¿La muerte, el dolor, el sufrimiento? Para él no significan gran cosa... Prefiere la alegría, la felicidad, el placer, la satisfacción. Y para ello, los alimentos terrenales presentan tanto interés y necesidad como los espirituales.

A un alma pura todo le está permitido. Por tanto, Erasmo no prohíbe nada por sí mismo en el terreno corporal, sino únicamente en relación con su uso. Lejos de él la idea de rechazar toda libido. Y aunque en el diálogo hace suyas las ideas misóginas de la época –la ineptitud para filosofar de las mujeres, capaces tan sólo de hablar entre ellas o con niños, coléricas al modo de Jantipa y que necesitan que su marido las forme y las eduque–, el filósofo también conviene en que no hay nada que parezca más deseable que una esposa conforme a su corazón. La pareja ataráxica de Lucrecio...

11

Hacerse amigo de uno mismo. Al final del banquete, Eusebio ofrece un regalo a cada uno. Placer de ofrecer, placer de dar, placer de recibir. Cuatro libros, dos relojes, una lámpara y un estuche de plumas con cañas de Menfis, éstos son los regalos. Claro que cada uno expresa su felicidad ante la idea de recibir un regalo. Pero Erasmo, pícaro, irónico, aprovecha este don para inducir a, y solicitar, un contra-don cristiano: aspira a desarrollar en Timoteo la sabiduría que ya posee y le regala un librito, una colección de

Proverbios de Salomón; a Sofronio le ofrece un reloj dálmata con el pretexto de facilitarle un mejor uso del tiempo, pues no se destaca precisamente por ello (y el interesado, que no es tonto, entiende que Eusebio recuerda la exactitud al perezoso); a Teófilo le toca el Evangelio según Mateo para consolidar su amor a Dios; a Eulalio, las Epístolas de Pablo; a Crisogloto, la lamparita para que, dice Eusebio, pueda satisfacer su pasión de gran lector, pero también para que este dormilón inveterado permanezca más tiempo despierto; Teodidacto recibe las plumas para celebrar la gloria de Cristo; Urano hereda tratados morales de Plutarco; Néfalo, también un reloj, él que deja pasar parsimoniosamente el tiempo...

El placer se da, pero no excluye por eso la edificación, la construcción de sí mismo. Por el contrario, contribuye a ella. Los libros cristianos junto a los textos paganos, Cristo y Plutarco se complementan, Pablo y el estoicismo hacen buena pareja, a condición de que el conjunto converja en la práctica evangélica, única manera de vivir como auténtico cristiano. En el curso del banquete, con los ágapes, las comidas y el vino, la conversación y el intercambio, el comentario de sentencias bíblicas, los nueve protagonistas experimentan el epicureísmo y el cristianismo sin sacrificar ninguno de los dos al otro.

Eusebio se despide de sus amigos invitándolos a pasar su tiempo en el Jardín, incluso a quedarse tres días, si les parece. Luego une la acción a la palabra: ¿habla como cristiano? De la misma manera vive, practica y actúa. Tres tareas le esperan fuera: ayudar a un enfermo a afrontar la muerte; reconciliar a dos enemigos; resolver una discrepancia entre dos testarudos. Es evidente que la motivación de estos comportamientos generosos y de buena voluntad, amistosos y dulces, es el amor al prójimo. No hay ninguna

duda de que exactamente lo mismo habría hecho Epicuro...

12

Epicuro crístico y Cristo epicúreo. Erasmo recuerda la etimología: Epicuro *–epikouros–* es «el que salva». Pero ¿quién salva mejor que Cristo? De esta manera, el Cristo salvador y el Cristo epicúreo dan la fórmula de la salvación: una combinación de sabiduría pagana y de sapiencia cristiana, una mezcla de la austeridad del Jardín de Atenas y la virtud del Huerto de los Olivos, una conjunción de ataraxia griega y esperanza católica, de voluptuosidad en la ascesis y de ascesis a través de la voluptuosidad, una camaradería entre el filósofo del pequeño cuenco de queso y el profeta del pez, he aquí la ecuación de la voluptuosidad auténtica y del verdadero bien. La posibilidad de un cristianismo epicúreo desaparece con el advenimiento de la Reforma y de su correlato, la Contrarreforma. En los primeros momentos, recoge parcialmente lo que la Iglesia católica apostólica romana no ha sabido hacer: corregirse, modificarse, acercarse a los pobres y los humildes, poner fin a la implicación de la Iglesia en los conflictos políticos tan costosos en vidas humanas, abolir el lujo y el fasto tanto en la vida como en el Vaticano, moralizar al clero en todos los niveles de la jerarquía eclesiástica, redescubrir el sentido del mensaje evangélico oculto bajo un fárrago de glosas oficiales.

Lutero y Calvino lanzan su ataque en el seno de un organismo corrompido. Valla y Erasmo, entre otros, habrían podido servir para una renovación del cristianismo, menos ligado a la pulsión de muerte, más interesado por la pul-

sión de vida, más deseoso del poder espiritual que del poder temporal, menos obsesionado por César y un poco más vuelto hacia Dios. Al no prestar atención a las potencialidades del cristianismo epicúreo, la Iglesia se priva de una oportunidad para revitalizarse mediante su humanización.

Después del paso de Lutero, en plenas guerras de religión, Montaigne modifica las perspectivas e incluso las invierte. Impulsa el desarrollo del cristianismo epicúreo al formular un epicureísmo cristiano. ¿La receta disimulada en los *Ensayos?* Un poco menos de cristianismo, un poco más de epicureísmo... El movimiento filosófico alternativo a la corriente dominante sigue esta dirección, mientras que la Iglesia opta por la Contrarreforma: a partir de Lorenzo Valla, Epicuro se convierte con toda nitidez en el filósofo emblemático del combate contra el cristianismo oficial.

XXII. MONTAIGNE Y «EL USO DE LOS PLACERES»

1

Física de su metafísica. Contrariamente a las afirmaciones católicas apostólicas romanas –con Blaise Pascal a la cabeza y Bossuet, Malebranche, los jansenistas y muchos otros tras su huella–, Montaigne no se ama a sí mismo. Precisamente por esta razón se desnuda en sus páginas a lo largo de veinte años: de 1572, fecha de la primera línea escrita de los *Ensayos,* a septiembre de 1592, el año de su fallecimiento en el castillo de Montaigne.

Se le reprocha que hablara de su sexo pequeño, desvelara su impotencia, detallara sus digestiones difíciles, enumerara sus cólicos, sometiera sus cálculos renales a autopsia o estableciera la lista de sus mediocridades intelectuales y de sus indigencias corporales. Es cierto, pero ¿por qué negarse a ver que estos exorcismos suponen una empresa singular, la de aprender a amarse, a convivir con lo que a priori parece indigno de ser amado? Pues el objetivo que anima el proyecto de autorretrato de Montaigne no es el egoísmo, el narcisismo, el amor desmesurado por su persona, sino la justa apreciación de sí mismo que tiene un individuo que duda de ser amable –en el sentido etimológico de la palabra– y desea llegar a serlo, ante todo para sí mismo.

Entre el exceso de autodesprecio, para lo que, sin duda, prepara el cristianismo, y el de una excesiva pasión por la propia persona, Montaigne busca la vía intermedia. El autorretrato no lo favorece. Se concede dos o tres cualidades morales, virtudes como la fe y la conciencia, la franqueza y la libertad, la facilidad de costumbres, pero después de leer los tres libros de su única obra, queda una sensación extraña: Montaigne traza el retrato de un hombre sin ninguna autoindulgencia, ni en lo físico ni en lo moral. ¿Masoquista? No exactamente; pero dista mucho de ser su mejor amigo... Enfadado consigo mismo, da la impresión de emprender su trabajo de autoconstrucción para producir, con ayuda del tiempo, un personaje digno de ser amado.

En lo físico, Montaigne padece una desventaja constitutiva: su pequeñez. Cuando, alguna vez, alguien que va a visitarlo en sus posesiones le pregunta por el camino que conduce al señor de la casa, Montaigne comprueba directamente a qué extremos su defecto de prestancia induce a una presencia frágil, deficiente y dolorosa en el mundo, que supone la necesaria conquista de un artificio con el fin de compensarlo. Si uno no resulta reconocible y distinto a la mirada de los demás, es menester hacerse reconocible y distinto.

La diferencia vivida en carne propia contribuye, no cabe duda, a la construcción de un temperamento inquieto y preocupado por todo lo que, en todas sus formas –de los caníbales a las brujas, pasando por los locos y los deformes congénitos–, manifiesta la diferencia, lo extraordinario, la rareza, la monstruosidad. Pues Montaigne se ca-lifica al mismo tiempo de «milagro y monstruo». Esto ocurre ya bien avanzado el primer libro de sus *Ensayos,* cuando está en condiciones de decirse a sí mismo con verosimili-

tud que, a partir de ese monstruo, se ha convertido en un milagro a través de la escritura.

Pequeño, fuerte, peludo, calvo muy rápida y prematuramente, barbudo, torpe, sin ninguna habilidad, sin ningún talento, negado para el deporte, en absoluto melómano –ni músico, por supuesto–, incapaz de escribir por pura inutilidad de sus manos, ni de tajar la pluma o arreglarse el pelo, inepto para la caza con un ave ni para hablar correctamente a sus animales. Además, dada su pequeñez –agrega en tono confidencial sobre sí mismo–, el rostro agradable y la buena proporción corporal, no tienen ningún valor.

Sexualmente, Montaigne no ha ocultado casi nada... Sus contemporáneos –y muchos seguidores...– aceptan de buen grado el retrato, pero cubren con un púdico velo esta cuestión que el filósofo considera decisiva. Marie de Gournay censura una edición para suprimir de ella las confesiones impúdicas: juventud libidinal, iniciación precoz, colección de mujeres, probable propensión a las prostitutas en su juventud y lo mismo durante los viajes, contrariamente a sus afirmaciones... Nada demasiado inhabitual.

Su salud sexual fue notable. Él habla de un récord de ¡seis «asaltos»!, metáfora guerrera firmada por el propio Montaigne. Imagino estas tomas de plazas fuertes como sucesivas y en la misma noche... Tanto más penosa parece entonces su impotencia, que se presenta muy pronto, de forma definitiva en la cincuentena, pero se anuncia con mucha anticipación. De ahí ciertos despliegues en los que confía en su talento para hacer de necesidad virtud y pasar noches acariciando más que montando a la manera del soldado, como en sus años juveniles.

Su recurso a ciertos versos de *Priapées anonymes* le permite, a través de una cita –es frecuente que oculte lo esen-

cial detrás de préstamos sin firma–, confesar al lector un sexo corto, poco grueso y con una «lesión tremenda», particularidad cuya naturaleza exacta se desconoce, pero acerca de la cual podemos imaginar lo peor. A lo que hay que agregar esta famosa enfermedad de los cálculos, que transforma en calvario la vida cotidiana de esta existencia durante catorce años, al punto de que más de una vez la idea del suicidio pasa por la cabeza de este hombre sufriente.

De baja estatura, torpe, dotado de un sexo pequeño y muy pronto inoperante, Montaigne se describe sin complacencia. Cuando, en una digresión, confiesa la coincidencia de su metafísica y de su física, es posible afirmar, sin extrapolar demasiado, que este cuerpo que piensa convive con un cuerpo que pesa... La carne de Montaigne hace las veces de genealogía de su pensamiento. Sus confidencias íntimas, anatómicas, fisiológicas, médicas, dietéticas, deportivas y libidinales, sitúan los *Ensayos* entre los documentos excepcionales en la historia de las ideas para quien desee abordar los misterios de la producción de un pensamiento y de la constitución de una visión del mundo. Nunca como aquí se asiste a la construcción de una filosofía que intenta transformar las debilidades en fuerzas, condición imprescindible de toda supervivencia y, luego, de toda existencia.

2

Recuerdos de un hombre sin memoria. Tampoco en lo moral se presenta Montaigne con sus mejores adornos. A menudo insiste en su falta de memoria. Se olvida de que ha leído una obra, ha hecho algo o se ha encontrado con alguien. En el curso de su libro, se equivoca en ciertas fechas,

pero no siempre sabemos si eso responde a una voluntad deliberada o a una verdadera incapacidad de recordar. Es lo que ocurre cuando se refiere a las del testamento de La Boétie o de la redacción del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria,* el libro de su amigo; cuando dice la edad a la que murió su padre o cuando confiesa el tiempo que dedicó a la traducción del libro de Raimundo de Sabunde para complacer a su progenitor.

Pero Montaigne jamás sabrá calcular. Las cifras se le dan muy mal –su padre lo sabe, pues legará a favor de su esposa y no de su hijo, a tal punto conoce la incapacidad de su *Micheau* (como lo llama en la infancia...) para administrar correctamente las posesiones. En su juventud dilapida el dinero; más tarde, cuando viaja, lleva siempre consigo una pequeña caja llena de oro (los albergues, las mujeres venales, los extras...). Ahora bien, el texto de los *Ensayos* fustiga la mezquindad y la vanidad de la avaricia, que él parece practicar de manera constante...

¿Su espíritu? Lento. ¿Su marcha? Perezosa. Su correo se retrasa, no lo abre de inmediato. ¿Para qué? Carece de dotes para la amabilidad o la cortesía. Es irresoluto en todo. Magistrado durante trece años, alcalde de Burdeos durante cuatro años y por dos veces, en varias ocasiones delegado del rey en misiones diplomáticas de la mayor importancia –¡de una de ellas depende que Francia se haga protestante o siga católica!– o al frente de cien personas en su castillo, cuesta imaginar las consecuencias de esta incapacidad para resolver, para tomar decisiones, para deliberar...

A tal punto es despistado, que, según afirma, no sabe nombrar o reconocer las herramientas de sus posesiones; que muy tardíamente se entera de que la levadura sirve para que el pan suba o de qué significa hacer fermentar el

vino; que es absolutamente incapaz de dar nombre a las legumbres de su huerto; que en la granja no puede realizar los trabajos más comunes, como, por ejemplo, preparar su caballo para dar un paseo. Gentilhombre rural, nos lo imaginamos un modelo de un retrato de despistado de La Bruyère.

Melancólico, Montaigne sabe de las angustias de los ataques de depresión: no sintiéndose bien, se deja deslizar por la pendiente y lo ve todo negro. Percibe por doquier lo peor y se desmoraliza. ¿Hace falta leer en estos síntomas neuróticos el signo de una incapacidad para matar al padre, quien, al decir del filósofo, es exactamente lo contrario de su hijo, esto es, alegre, deportista, suelto, hábil, refinado? Es evidente que Pierre Eyquem resulta una sombra molesta para este hijo confuso, trabado, que va dando traspiés por la vida, perdido en la realidad como un zombi, errabundo como un pobre diablo fantasmal...

Su hipersensibilidad denuncia, en efecto, un ser frágil, emotivo. Este cazador no soporta ver sangre. El sufrimiento de los animales lo pone en un estado deplorable. Si se degüella un pollo en su presencia, aparta la mirada... Montaigne, el hombre familiarizado con los actos heroicos de los romanos, el contemporáneo de la gesta de los grandes hombres estoicos, este amigo de Catón, este hermano de Epaminondas, este filósofo que compila gran cantidad de anécdotas en las que corre la sangre, que desbordan valentía, coraje y virilidad, este Montaigne, confiesa ser de lágrima fácil...

3

Extraño a sí mismo. Este cuerpo singular que su madre lleva once meses en el vientre, como si vacilara en venir al mundo, se convierte, por tanto, en un hombrecito de sexualidad desfalleciente cuya presencia en el mundo parece contrariada por una razón oscura, pero determinante. Como excelente analista de las profundidades psíquicas, Montaigne piensa que los años inaugurales son decisivos para la construcción de un carácter y de un temperamento. Por eso adjudica a las nodrizas el papel principal en la elaboración de la sensibilidad.

¿La suya? Una campesina a quien es confiado desde el nacimiento. Nacido en el castillo, Michel vive dos años en compañía de una familia de campesinos simple y sobria, no lejos de la propiedad familiar. Allí adopta para siempre los hábitos de austeridad... El amante de Esparta, el perpetuo defensor de Lacedemonia –mudo acerca de las pretendidas virtudes de Atenas...–, concluye la odisea de los *Ensayos* con un elogio de la vida sencilla, de la frugalidad de la gente de pocos recursos y de la voluptuosidad epicúrea, en el sentido filosófico del término...

Después de pasar dos años (1533-1535) en una modesta cabaña, Montaigne regresa a la casa familiar, en el castillo. Se sabe la historia: tras su campaña de soldado de Francisco I, el padre trae de Italia ideas sobre la educación de los niños, la pedagogía, la manera de transmitir los modales. Como conocedor de Erasmo y de las tesis del *Plan de estudios* –aparecidas poco antes, en 1511–, Pierre Eyquem acomete la educación de su hijo. Para ello pone en práctica las ideas esenciales del filósofo de Rotterdam: estimular la inteligencia y no la memoria, tender a una cabeza bien formada y no a una cabeza llena, otorgar un papel

fundamental a los textos antiguos, respetar la libertad y la individualidad de los niños y practicar cotidianamente la conversación.

¿En concreto? En concreto, pone a su hijo en manos de un preceptor alemán que se dirige al filósofo en ciernes únicamente en latín. ¡Él y todas las personas de la casa se zambullen en la lengua de Cicerón! Hasta en los alrededores se habla como hablaban los romanos de la época republicana, al extremo de que hay términos latinos que pasan al lenguaje corriente de la región. Tras el suelo de tierra removida en el que los campesinos nutricios hablan gascón, Montaigne oye otra música, otra lengua, y muy pronto habla latín con soltura. Excelente para un contemporáneo de Quintiliano..., ¡pero quince siglos después!

El padre produce un niño genial, pero inadaptado, inútil para el mundo. Tanto más cuanto que Montaigne –no se sabe por qué motivos– sufre un nuevo desarraigo; es enviado al colegio de Guyenne, en Burdeos, donde se entera de lo que significa volverse extraño a uno mismo: a los seis años, ya latinista perfecto –¡utiliza por tanto una lengua muerta como lengua materna!–, *Micheau* descubre el mundo, los otros y, en consecuencia, se descubre a sí mismo. Pero a sí mismo como otro. Al hablar una lengua extranjera, ser incapaz de comunicarse con sus semejantes, carecer de una lengua vehicular y sin palabras con las que conversar y comunicarse con los niños de su edad, sus contemporáneos, experimenta física y carnalmente el solipsismo.

Desfasado en su colegio, pierde el latín, no adquiere nuevos conocimientos, se aburre, se siente incapaz de establecer una relación afectiva con un compañero de su edad y se convierte en el protegido de un pedagogo local (hay quienes destacan que en esta época la comunidad pedagógica del colegio practica los amores socráticos... No hay

ninguna prueba de ello...). Este último lo mantiene en su ficción y le aconseja Virgilio, Ovidio, Horacio y los poetas elegíacos, Terencio y Plauto, luego las comedias italianas: ¡sanas lecturas para un niño de entre seis y trece años! Régimen severo, horarios estrictos, muy pocas vacaciones: ¡muy lejos está la época bendita de las horas vividas bajo el signo de Erasmo!

De la misma manera en que sus despertares de infancia al sonido de la espineta en el castillo no transforman a Montaigne en un melómano, y menos aún en instrumentista, tampoco su educación romana hace de él un individuo adaptado a su época: busca interminablemente a Roma en pleno siglo XVI en su amistad con La Boétie, en su biblioteca, en su escritura, en sus costumbres, en su ética, en su vida cotidiana, en su torre construida como una ciudad latina y, ante la imposibilidad de mantener una conversación con sus contemporáneos, apunta a la compañía de Plutarco o de Séneca.

4

La conversión hedonista. Obedeciendo a su padre, Montaigne comienza estudios de Derecho y se convierte en magistrado. Desde sus años de formación (1549-1553) –¿París?, ¿Toulouse?– hasta la venta de su cargo de consejero en el Parlamento de Burdeos (1570), dedica más de veinte años a esta disciplina. Se lo ha calificado de jurista informado y magistrado escrupuloso... La suerte quiso que muriera su padre, a quien en los *Ensayos* tanto se ama, celebra y venera que me pregunto si no está Montaigne compensando en parte su alegría de comprobar que la muerte del padre lo exime de un trabajo que habría tenido que

realizar años antes por sus propios medios para estar en paz consigo mismo.

Verdadera suerte, porque, con su muerte, el padre lo libera de la necesidad de ganarse el pan cotidiano, ya que puede vivir de rentas. Es cierto que tiene que alegar un segundo testamento para acceder a la fortuna que tan buen padre legara en el primero a su esposa pasando por encima de él, pero qué se le va a hacer... En vista de esta pequeña fortuna, Montaigne deja el trabajo a los treinta y ocho años, el 28 de febrero de 1571, fecha aniversario: Montaigne ama estas cifras... En su torre hace grabar una cita –latina, como debe ser– en la que, en esencia, proclama lo siguiente: ¡Qué alivio! En adelante me dedicaré a mí mismo... Unos meses después empieza la redacción de los *Ensayos*. El hombrecito desgraciado y poco mimado por la naturaleza, el romano de Gascuña, en todas partes exiliado y en ninguna en su casa, el heredero huérfano y en adelante responsable de un arreglo de cuentas con la figura del Padre, tiene cita consigo mismo, pero todavía no sabe quién es el ser con el que ha quedado en encontrarse. Se lo pregunta a los *Ensayos*.

5

¿Un libro para quién? Para todos y para nadie, dice Nietzsche a propósito de su *Zaratustra...* Y los *Ensayos* de Michel de Montaigne –no *Los Ensayos...*–, ¿a quién están destinados? Por otra parte, ¿hay alguna vez otro público fuera de uno mismo? ¿Puede la escritura tender a otra cosa que a una puesta a punto con uno mismo, una catarsis, una purificación aristotélica? Visceral, sincera, auténtica, la construcción de un libro obedece a las leyes de la psicolo-

gía profunda. Montaigne no se engaña sobre el funcionamiento del ser: zonas de sombra, pliegues de la primera infancia, fuerzas sombrías y determinantes, necesidades psicológicas y, por tanto, fisiológicas... Un buen número de incisos en el texto dan testimonio de la lucidez del autor acerca del motor inconsciente de la conciencia.

La advertencia al lector, al comienzo del primer libro, da la versión grabada en mármol, para el público: Montaigne escribe para los amigos, la familia, los padres, con intención doméstica y privada, sin preocupación por la gloria, por la reputación. Desea dejar después de su muerte una huella útil para que se lo conozca mejor. A pesar de todo, invita al lector a que dedique su tiempo a otra cosa que a leerle. Así establece su deseo de ser apreciado con mayor justicia después de la muerte que en el momento en que escribe. Justificación y legitimación de sí mismo posterior a él: la empresa procede de un interés auténtico por desvelar un ser al que se trata de describir.

¿Hay que ver en este destino reconocido a la parentela la explicación de una singular serie de silencios? Para un hombre que coloca su proyecto bajo el signo de la verdad absoluta, radical –al menos mientras las conveniencias lo permitan...–, la ausencia de su madre, su mujer, sus hermanas y sus hijos, salvo algunas menciones de paso –Montaigne juega a las cartas con la mujer y la hija; Montaigne asiste a una lección entre Leonor y su preceptora sobre el uso del término *fouteau* [«haya»]; Montaigne confiesa no haber pegado nunca a su hija–, las mujeres del castillo no existen en los *Ensayos,* mientras que en la misma obra, el padre es siempre presentado con su mejor perfil.

Además de esos silencios, este importante libro contiene también comprobadas mentiras. Por ejemplo, la supuesta nobleza de Montaigne. Un buen número de pági-

nas condenan el gusto por los honores, la vanidad de los linajes que eximen de valor personal, lo ridículo de las futilidades sociales y, sin embargo, Montaigne proclama alto y fuerte y en diversas oportunidades una nobleza que data de ¡sólo catorce años antes de su nacimiento! No hay motivo de jactancia cuando escribe –una vez en los *Ensayos* y otra en *Efemérides,* libro en el que deja constancia de la vida y milagros de su familia– que la tierra de Montaigne es la de los antepasados, la tierra en la que éstos depositaron su afecto y a la que dieron su nombre. ¿El padre es su único antepasado? Vamos... La familia desciende de comerciantes de Burdeos y de Toulouse que hicieron fortuna en el comercio del pescado ahumado, posiblemente con ascendencia judeoportuguesa, aunque a ese respecto no hay nada seguro.

Sin embargo, durante su viaje por Italia, Alemania y Suiza, ofrece de buen grado su blasón a modo de prestigiosa tarjeta de presentación. A la hora de la muerte, como no tiene heredero masculino –lamenta la ausencia de un yerno a quien transmitir sus tierras, su nombre, su saber–, lega su escudo de armas a Charron. Finalmente en Roma, Montaigne se postula como ciudadano de la Ciudad Eterna, no sin haber ya solicitado y obtenido, unos años antes –inmediatamente después de la muerte de su padre...–, que lo elevaran al rango de caballero de la orden de San Miguel, y luego al de gentilhombre ordinario de la cámara del rey.

En cuanto desaparece Pierre Eyquem, Montaigne hace borrar de los documentos oficiales todo lo que denuncie que se trata de una nobleza demasiado reciente. Suprime el nombre del padre –Eyquem– para conservar únicamente el de su tierra: De Montaigne... No hace falta ser experto en psicoanálisis para advertir estas coincidencias: muerte

física del padre, asesinato simbólico del cadáver por aniquilación de su nombre, luego recusación de un linaje real y, por último, reivindicación de una filiación simbólica más antigua a través de la nobleza. A él, que afirma a plena voz que ésta se adquiere únicamente por el valor personal, queda por realizar el trabajo que le permitirá no recurrir en vano a esos artificios para construir con urgencia un ser que se mantenga en pie...

6

La palabra en el diván. Los *Ensayos,* por tanto, no son un libro para su familia, sus descendientes y sus amigos, sino un libro para él mismo, en el mismo espíritu de *Pensamientos para mí mismo,* de Marco Aurelio –¡extrañamente ausente en los *Ensayos!,* que es el autor preferido de su padre...– y también, sobre todo, en la perspectiva de lo que Freud llama la novela familiar. Pues Montaigne fabula, calla, exagera y miente cada vez que se trata de su familia. Finge un linaje con el propósito de constituirse una identidad, lo que en psicoanálisis es síntoma de neurosis relacionadas con el complejo de Edipo, que supone la humillación y la exaltación de los padres, el deseo de grandeza, la aspiración a soslayar las pulsiones incestuosas, la expresión de la rivalidad entre hermanos (¡ah, ese hermano muerto en un accidente de pelota, probablemente amante de la mujer de Montaigne!). No se puede descartar sin más esta hipótesis de la novela familiar. Merece, por sí misma, un análisis muy completo...

Ni para los suyos, ni en memoria del amigo muerto al que Montaigne no dedica el homenaje anunciado (en efecto, renuncia a publicar el *Contra uno* en su obra y da con

ello prueba de un comportamiento, como mínimo..., poco amistoso), los *Ensayos* no parecen ser en ningún momento lo que su autor pretende que sean. Los tres volúmenes publicados corresponden más bien a un proyecto de autoanálisis –también aquí en sentido freudiano–, con el lector como tercera persona, pero en absoluto un testamento para la parentela...

Por otra parte, me asombra no haber leído nunca que Montaigne no escribió los *Ensayos.* En ninguna parte se lee esta información y, por tanto, menos aún su análisis. Sin embargo, en cuatro ocasiones el filósofo precisa en el texto que no escribe, sino que dicta. Habla, habla mientras camina en su torre, habla a un tercero que anota. Tercero ausente, de quien no sabemos absolutamente nada. ¿Un sirviente, un amigo? No se sabe... Pero es posible comprobarlo cuatro veces: Montaigne dice incluso que uno de estos escribas, de poca delicadeza, se fue un día con un fajo de hojas bajo el brazo y nunca regresó... ¡Es posible que haya en alguna parte capítulos del manuscrito original que no conozcamos!

Montaigne lo afirma: tiene buena vista, sin duda, pero no puede leer demasiado tiempo y tiene que pedir ayuda a un tercero. Probablemente el mismo individuo al que confía sus improvisaciones mientras se pasea entre los mil libros de su biblioteca, incluidos los que le legó La Boétie al morir. Imaginemos, pues, el método: es verosímil que un hombre lea en voz alta pasajes de libros tal vez escogidos por Montaigne –o tomados al azar...–, y que, a partir de ese soporte, éste enriquezca dejando volar su pensamiento, sus ideas, sus meditaciones. Un tipo de asociación libre, de exquisito cadáver intelectual...

7

Odio a los libros del hacedor de libros. Nuestro héroe lee poco, según él mismo dice..., únicamente cuando lo amenaza el aburrimiento o si merodea la melancolía. Nada de pasión devoradora ni de pulsión enfermiza. Ni de deseo de hacer libros con los libros de otros, manía que ridiculiza a lo largo de páginas y páginas y que encuentra muy viva en aquellos a quienes asesina en el capítulo titulado *De los pedantes...* ¿La glosa y la entreglosa? Demasiado poco para él... Recuerdos de su educación erasmiana: el libro, sí, por supuesto, pero ¡mejor la vida!

Por tanto, le leen libros. No aclara en qué proporciones accede a un texto a través de un tercero o directamente. Si el volumen se le resiste, si el análisis le parece demasiado complicado, insiste una vez, pero no dos. Deja el libro cerrado sin insistir y sin complejo. A Montaigne no le gusta la filosofía pura y dura. Prefiere las publicaciones agradables, fáciles y placenteras, con las que aprende a ser mejor, a dar un sentido a la vida y a bien morir. Pero nunca más de una hora... En el lado interior de la cubierta anota unas palabras a modo de síntesis y la fecha en que ha dado fin a su lectura; luego firma. Por último, precisa que después de la cuarentena no leyó un solo libro entero...

En todos los casos, confiesa que el tiempo invertido en el trato con libros le parece perjudicial para el ejercicio del cuerpo. Ir a la biblioteca, dictar los comentarios que le vienen a la cabeza mientras lee u oye a un tercero leer para él libros escogidos, pasajes precisos o tomados al azar, he aquí una actividad a la que dedica mucho tiempo de su vida y a la que confiesa deberle, una vez terminada, verdaderos placeres, lo mismo que a la conversación con hombres inteligentes o al trato con bellas y honestas mujeres.

Montaigne niega que el material de su libro sean otros libros. Las lecturas, las citas no constituyen la estructura y el armazón de su pensamiento, sino sus ocasiones, sus pretextos y sus desencadenantes. Él prefiere la vida a las bibliotecas y a los libros antepone la existencia, esto es, los paseos por sus campos, las cabalgatas en la naturaleza, la visita a sus tierras y sus gentes. En su biblioteca no se encuentran las obras completas de Guillermo de Occam. Si defiende posiciones nominalistas, no es porque las deba a su frecuentación de la *Suma de toda la lógica,* sino a la de sus viñedos y sus vecinos e incluso a sus viajes a provincias francesas o a Europa.

8

El cuerpo aireado de la voz. La expresión es del propio Montaigne y expresa la característica distintiva de los *Ensayos.* Prestémosle atención..., ella lo explica todo. Por tanto, el origen del libro son cosas dichas. Cuando uno se pregunta por la estructura interna, oculta, velada, desvelada, secreta, cuando se buscan palíndromos estructurales en un procedimiento de numerólogo que cuenta la cantidad de *Ensayos* con el propósito de encontrar qué lugar ocupa uno de ellos en relación con los otros, se proyecta un interés extraño al del autor, pobre en cálculo, inepto para las cifras y más aún para las arquitecturas capciosas...

Montaigne dice los *Ensayos,* uno tras otro, y un tercero los copia a la velocidad de la voz del narrador. El filósofo camina, habla, se detiene, reflexiona, retoma, continúa y deja correr la imaginación, improvisa. Nada de composición –el fantasma tan de moda de una época obsesionada por la estructura hace estragos en la década de 1570...–,

ningún plan a la manera escolástica. Por el contrario, la obra es el estallido de una sonora carcajada dirigida a las máquinas de guerra medievales con su caparazón de retóricas aristotélicas: pregunta, artículo, objeción, respuesta, solución, numeración, otros tantos artificios en los que Montaigne no cree ni por un instante.

A esta chatarrería conceptual opone Montaigne la palabra libre, alegre, suelta. Se ríe del aparato pseudocientífico de los medievales. Saltos y piruetas antes que encajes y formas sabias. Le va bien el flujo heraclíteo, borda, cose, agrega, nunca elimina nada. Leer a Montaigne haciéndole justicia supone escucharlo, comprenderlo, instalado en un sillón, junto a una chimenea y luego ponerse a disposición de esa palabra que se ha mantenido por escrito, pero que se ha construido oralmente. No hay que olvidar que el invento de Gutenberg data de 1455 y el libro, objeto de moda, todavía no ha borrado la tradición oral que antes de esa fecha domina por completo la escena.

Los *Ensayos* proponen un tipo de palabras congeladas, a la manera de las de Pantagruel en el *Cuarto Libro,* las palabras congeladas de un hombre que se busca, se habla, habla y trata así de encontrarse. Son palabras pronunciadas en la calma de la torre del castillo, con un testigo que las anota, es cierto, pero sobre todo son palabras pronunciadas por un hombre que se habla a sí mismo con el propósito de descubrir su identidad. El famoso «¿Qué es lo que sé?» puede leerse así: ¿qué puedo saber de fiable sobre mí mismo, de seguro y de cierto que me permita concluir con certeza acerca de mi ser? Una especie de «¿quién soy?». La palabra montaigneana es lo que predomina; los *Ensayos* quedan, pero accidentalmente, accesoriamente, como un cuaderno de notas, como un tipo de efemérides más sustanciosas que las de Beuther con las que conserva la huella

de hechos y gestos de su familia. Los *Ensayos* son las efemérides desmelenadas de su recorrido en dirección de sí mismo. Pues no se buscaría si ya se hubiese encontrado...

9

Una lengua muerta en la boca. La oralidad, por tanto, depende del tropismo de una época en tránsito de conversión al libro, a la edición, a la publicación. Pero también de un movimiento propio de Montaigne. Pues –recordémoslo– este niño tiene en la boca una lengua muerta, regalo singular, pero envenenado, de su padre desde sus primeras horas de presencia ante los otros. La imagen del mundo pasa por la lengua que lo vehicula, lo narra, lo transporta y lo descifra. Los signos chinos y japoneses crean una inteligencia oriental, y también a la inversa...

El latín se acomoda a un espíritu, a un alma y un carácter romanos. Entonces, ¿qué hacer con esta esquizofrenia? Una lengua antigua y romana aprendida y practicada como lengua materna en un tiempo de Renacimiento y, lo que es peor, en tierra gascona... Montaigne tiene como lengua materna un lengua... ¡paterna y fantasmal! En lugar de palabras cálidas, vivas, hereda palabras frías como cadáveres. ¿Cómo arreglárselas con ese funesto destino?

Montaigne habla en francés para deshacerse del latín. Pero no deja de vivir como un romano, con la cabeza llena de los hechos y las gestas de ese pueblo que le fascina. ¿El castillo de Montaigne constituye una Roma en miniatura por obra de su padre? Él crea su castillo en el castillo –la *ciudadela interior* de Marco Aurelio...– con su famosa torre. Y allí, en compañía de los antiguos, con un escriba como testigo, habla, se habla, no detiene el flujo de pala-

bras de una obra maestra universal, que un ignoto escriba va anotando.

La escritura... no le gusta. Durante su viaje a Italia, recorre Europa con un grupo de amigos en el que se encuentra a un hombre del que nada se sabe, pero que lleva con lujo de detalles el diario de a bordo de la aventura. No se sabe por qué Montaigne se separa de él, pero cuando hereda el manuscrito descubre el interés de tal trabajo. Entonces coge personalmente la pluma para continuar, pero confiesa su falta de entusiasmo. ¿Dictó Montaigne de vez en cuando pasajes, sentimientos o impresiones a este compañero de viaje? Es lo que podríamos creer a la vista de la armonía de ambas partes de la obra.

En los *Ensayos* utiliza un buen número de metáforas que confirman el abordaje oral de la empresa: le habla al papel; no enseña, sino que cuenta; confía en que su trabajo sea de la misma naturaleza que una conversación libre. No cabe duda de que le habría gustado tener un interlocutor que recibiera sus cartas, un Lucilo como pretexto para organizar su pensamiento. A falta de tal interlocutor, se habla a sí mismo. Verbalizando, formula; buscando, encuentra. La voz genera una heurística; la biblioteca se convierte en el gabinete; el caminar por este espacio cerrado y limitado crea una lógica hipnótica; los libros leídos y las citas tomadas de la biblioteca se parecen a una técnica de asociación libre: los *Ensayos* se transmutan en huella, en diario de a bordo de este autoanálisis. La huella, el diario de a bordo.

10

Voz de acceso a los «Ensayos» de sí mismo. Cuando juega, como todo el mundo hace un día u otro, a preguntarse cuál de los cinco sentidos sacrificaría en caso de tener que prescindir de alguno, responde que la vista y el oído. Acepta no ver ni oír –¡toda una confesión!– lo que ocurre en el mundo, pero no sacrificaría bajo ningún concepto la palabra. Se entiende: ciego, no vería los hurtos de sus empleados ni las aventuras de su mujer con su propio hermano; sordo, no oiría las recriminaciones ni los silencios, más penosos aún, de su madre, ni tampoco las recriminaciones de su padre; pero ¡mudo! ¡Mudo, no habría podido escribir los *Ensayos!*

Le gustan los intercambios verbales, las justas oratorias gracias a las cuales las inteligencias se rozan y germinan los hallazgos. Pero ¿quién puede ser interlocutor de tan famoso pensador? La Boétie, teóricamente, puesto que ya no está allí, funciona como compañero emblemático, pero muerto... ¿Pierre de Brach o Charron, más tarde Marie de Gournay? Es verdad, pero Montaigne mira más arriba: apunta a los grandes antiguos, los pensadores y los filósofos de la antigüedad que, para colmo de bienes, hablan la lengua de su infancia.

Ayudado por ese oído ausente y esa sombra desaparecida, Montaigne dicta sus *Ensayos.* Si se conoce su letra, se advierte que no es en absoluto la de los manuscritos, sino la de agregados, adiciones y comentarios de su propia palabra, que escribe en el papel de la edición de sus tres libros. Así, de 1588 a 1592, Montaigne anota tres mil comentarios solamente al primer libro, al que agrega un segundo (1580) y luego un tercero (1588): entre las primeras ediciones del primer libro y la última que preparó

personalmente –y de la que un encuadernador torpe amputó una tercera parte–, Montaigne comenta sus palabras copiadas, agrega un comentario escrito a su voz fijada en el papel. Jamás elimina nada: ¿cómo, por otra parte, lo que ha sido dicho podría no haberlo sido?

11

Excrementos, chapuza y embrollo. En el curso del texto, se descubre que a veces Montaigne valora muy positivamente lo que hace y a veces, no. Emplea una serie de metáforas y de imágenes para calificar su trabajo: «plato poco apetitoso», «marquetería mal ajustada», «chapuza», «embrollo ridículo», «excrementos de un viejo espíritu», y otras veces habla de «gárgolas de una fuente que mana». Efectivamente, el flujo de un curso de agua, el del río de Heráclito, es completamente adecuado: así como uno no se baña dos veces en el mismo río ni puede evitar haber sumergido algún día el cuerpo en él, ¡tampoco se puede hacer que lo que ha ocurrido no haya ocurrido!

De allí la pintura del tránsito más que la del ser, la preocupación por una dinámica y no por una voluntad de captar lo estático. Los tres libros se agitan, zumban, tiemblan, se estremecen, se estiran, se contraen, nerviosos o perezosos, largos o lentos, tranquilos o fogosos, oscuros o esclarecedores, precisos sobre un tema, vagos sobre otros, en el epicentro de la cuestión anunciada al comienzo del capítulo o en franca digresión –¡cuando a veces el tema de la digresión no es... la digresión misma!–, dedicados a temas serios –la muerte, la amistad–, o aparentemente triviales, como las pulgas o los vehículos.

Los *Ensayos* ensayan. Ensayan tonos, estilos, pensa-

mientos, pero también opiniones, ideas. Prueban, curiosean, excavan, pues se trata de encontrar y liberar la perla, que, desventuradamente, con el paso de los siglos, se convierte a menudo en la fórmula en la que el pensamiento queda fijado: «filosofar es aprender a morir», «grato es un verdadero amigo», «la meta de nuestra carrera es la muerte», «vivir, nuestra grande y gloriosa obra maestra», «la naturaleza es una dulce guía», etc. Con palabras vivas se producen pensamientos muertos.

Este orador para ser oído pasa por escritor a los ojos de los filósofos y a la inversa. No faltan ocasiones para comprobar esta verdad. Reúne las dos capacidades: un estilo y un pensamiento, un tono y una visión del mundo. Montaigne no inventa, eso no le preocupa. ¿Crear un neologismo? ¿Para qué...? ¡Es una ocupación de pensador sentado! Él prefiere hablar el lenguaje de sus campesinos, el de los mercados –dice– y de la gente sencilla: en francés y, si es preciso, en gascón. ¿Crear un personaje conceptual? Y luego, ¿qué?... La filosofía no reside en la invención de barbarismos, de humos de vanidad ni de lenguaje abstruso, sino que habita en la palabra que cura, salva y ayuda a vivir, y por tanto a morir, es decir, en todo lo contrario. Y Montaigne se declara dispuesto a utilizar todos los recursos de lo que... *¡oye!*

¿Qué es un filósofo? Un creador de ficciones, un individuo que pone a punto una poesía sofisticada, dicen los *Ensayos.* El diario de esta puesta a punto: he aquí el libro de filosofía. ¿Por qué los *Ensayos?* Porque Montaigne ensaya todo el tiempo hasta que encuentra. Ensayar es buscar, amañar, intentar, atreverse, avanzar y retroceder, comunicar dudas, descubrir certezas admirables o ir a parar a callejones sin salida. Esta forma corresponde perfectamente a la palabra en movimiento, nunca detenida, jamás fijada de

modo artificial o engañoso. La voz funciona y es lo único que importa. La huella de esta voz ya es menos que ella...

Una palabra más sobre la oralidad de Michel de Montaigne. Sobre su gusto por la palabra libre, el verbo suelto, caprichoso y alegre: sobre su pasión por esta música creada para la ocasión, a veces registrada por escrito, pero con posterioridad al momento de la improvisación, sin división a priori; sólo una palabra sobre su fin, su muerte, él, que sabía cuánto sentido dan los últimos días, las últimas horas, a lo que ha precedido. Este hombre que tenía en la boca una lengua muerta padeció una esquinancia (una amigdalitis) que durante tres días no le permitió hablar. Según la carta que Pierre de Brach envía a Juste Lipse, durante esas setenta y dos horas Montaigne lamentó no tener a alguien cerca para *dictarle* su estado de ánimo...

12

Libar de los antiguos... Montaigne emplea una bonita metáfora cuando afirma que él liba de las flores al modo de las abejas para fabricar su miel... Pues, en efecto, las asalta, va, viene, pasa de una a otra, pero visita siempre los mismos prados. Prefiere las flores antiguas a las modernas o contemporáneas. Por una o dos referencias a Tasso, Maquiavelo, Buchanan, Lutero o Montluc, ¡cuántos actores del florilegio pagano! Por lo demás, se hace grabar en las vigas de su casa, como si se tratara de un cielo tachonado de letras sobre su cabeza, cincuenta y siete citas que, excepto una frase de Michel de l'Hôpital, proceden íntegramente del corpus de la antigüedad.

En su torre, en esa habitación de libros, bajo las vigas que, en lugar de Dios, colocan en el cielo los dioses de la

literatura y del pensamiento antiguo, Montaigne crea un mundo al alcance de su mano, poblado de figuras antiguas, sus contemporáneos. Allí habla latín o al menos piensa como romano, luego formula en francés sus observaciones en un mundo que no le gusta: decadente, malo, corrupto, perverso, mentiroso, bárbaro, cruel, sanguinario, no encuentra palabras lo suficientemente duras para fustigar su época. De ahí su refugio en la geografía de un gabinete de filósofo y en la historia de un mundo de ayer, de anteayer.

La tradición busca en los *Ensayos* períodos, estratos, y termina por proponer un triple Montaigne: primero estoico, luego escéptico y finalmente epicúreo. Cuando uno advierte cómo se va construyendo el libro por añadidos, por capas superpuestas, resulta difícil avanzar horizontalmente en la obra si lo que se busca es penetrar en ella en profundidad, verticalmente, hasta llegar a sus fundamentos últimos.

El pensamiento de Montaigne no está marcado sucesivamente por tal o cual impronta, sino que ha estado *permanentemente* marcado por toda la antigüedad, de la que casi siempre se olvida que no se limita a estos tres momentos clásicos. En efecto, ¿qué es de Platón y de Aristóteles? ¿O de los cínicos o los cirenaicos? ¿O de Heráclito? Los *Ensayos* tienen menos que ver con un yacimiento arqueológico que con una central atómica incesantemente bajo tensión antigua, pero no sólo con las energías que proceden de Epicuro, Séneca y Sexto Empírico, sino con todas las fuerzas que construyen el mundo antiguo.

Nuestro hombre no lee para realizar una glosa suplementaria o para convertir la lectura en crítica de las hipótesis de los autores que lo antecedieron. No escribe una tesis, una memoria, un libro, como esos pedantes que desordenan una obra, desplazan los bloques, cambian de

lugar los muebles, reorganizan la habitación y creen luego haber realizado un trabajo de empresa de mudanza... Su biblioteca no es la materia de su libro, pese a que se encuentra desmenuzada en la inmensa cantidad de fragmentos más o menos citados o mencionados, sino un reservorio de imágenes, pensamientos y anécdotas que se utilizan para atraer la palabra que lleva consigo el pensamiento. Y libera el autorretrato de un filósofo inquieto por sí mismo y empeñado en demostrar la validez de su ser.

Montaigne ama la filosofía para la gente común, la gente de la calle, los interlocutores del mundo antiguo. Está en las antípodas del pensamiento destinado a los profesionales, a los filósofos de oficio, a los funcionarios del pensamiento, que por eso no lo reconocen como par, ¡y vaya si tienen razón! Montaigne aborda desde el primer momento la edificación de sí mismo. Si luego su libro puede ser útil al lector, mejor, pero inicialmente no existe para los otros. De ahí su arte para hurtar aquí y allí lo que resulta útil a su proyecto. Lo que él toma de las obras de su biblioteca sirve ante todo para su proyecto: elaborar una miel sin igual...

13

Apostar por Sócrates contra Platón. Los griegos no son sus preferidos. Ante todo, porque aprende la lengua de Homero después que el latín y no la recuerda bien. En segundo lugar, porque el tropismo ontológico y metafísico de los filósofos de la Hélade no se compadecen bien con su deseo de pensar la vida, el amor, la muerte, la amistad, este mundo. ¿El cielo de las Ideas de Platón? Demasiado poco para él... ¿El Número de Pitágoras? No cree más en ellos

que en los Átomos de Epicuro... Ficciones... Entretenimientos... Llega incluso a dudar de que estos tres hayan podido creer en tales pamplinas. Montaigne rechaza el pensamiento especulativo, el teórico y el idealismo en todas sus formas. Siendo así, ¿cómo encontrar la felicidad entre los griegos?

En la *Apología de Raimundo de Sabunde,* Montaigne se burla de las opciones pitagóricas relativas a la metempsicosis y la metensomatosis. En consecuencia, también de las de Platón que hace absolutamente suyas esas tesis... ¡Qué idea la de un alma inmaterial separada del cuerpo y destinada al paraíso –que los *Ensayos* equiparan al de los musulmanes, igualmente engañoso...– o al infierno según haya sido la vida de su antiguo huésped!

Aunque no niega claramente la existencia del alma inmaterial, al asociar poderosamente su existencia a un cuerpo inseparable, Montaigne descarta esos delirios relativos a una vida después de la muerte, un mundo más allá del mundo, un destino cualquiera después de la muerte. Si algo hay –dice–, seguramente no se basa en el principio de la vida anterior a la muerte, con goces, bienaventuranzas, alegrías, etc. ¡Como para complacer al Vaticano!

El autor del *Fedón* tampoco le gusta en cuanto a la forma: demasiado alambicado, enredado como está en la lógica de sus diálogos, denso en exceso, con ritmo demasiado lento a juicio de Montaigne, no va directamente a los hechos. Los encadenamientos dialécticos, la retórica florida, la inútil palabrería, las construcciones, todo eso le disgusta por igual a causa de sus efectos en la Historia. Montaigne ve con claridad el linaje, la filiación que conduce de Platón al odio a sí mismo y al cuerpo, característico de los cristianos. Y él personalmente no sostiene el ideal ascético. Los *Ensayos* no dejan de censurar con dureza a cualquiera

que considere el cuerpo como enemigo. Platón no podría ser un amigo...

Su lucidez –que todavía hoy no ha hecho demasiada escuela sobre esta cuestión– lo lleva a distinguir perfectamente entre Sócrates y Platón. Distingue con buen criterio la figura artificialmente creada por Platón para sus diálogos y la realidad histórica del Sileno de la cicuta. En la misma medida en que Platón no le interesa, Sócrates se convierte en su héroe: valiente, decidido, virtuoso, poseedor de un inmenso poder de convicción, honesto, recto, el héroe del ágora que invita a cada uno a conocerse a sí mismo sólo podía seducir al solitario que tiene a su vez el mismo objetivo...

Y, además, aprecia al pensador que afirma su ignorancia. En efecto, Sócrates sabe una cosa: que no sabe nada. El famoso escepticismo que la historia tradicional de las ideas ha atribuido siempre a Montaigne, olvida que el filósofo opta menos por Sexto Empírico –que termina en la suspensión del juicio– que por Sócrates, convencido de que el saber no es de gran beneficio fuera de la obligación de buscar más y siempre y, por tanto, preferir la búsqueda al hallazgo.

De ser verdadero discípulo de los pirronianos, Montaigne detendría su búsqueda, que juzgaría tan inútil como todo lo demás. De la misma manera, suspendería el juicio, pues consideraría imposible distinguir entre el bien y el mal, lo bueno y lo malo. Pero si no supiera dónde se encuentran las verdades preferibles –respeto a las diferencias de cultura, color, pensamiento–, ¿cómo podría escribir las páginas más bellas jamás escritas contra la destrucción de civilizaciones tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, contra el uso de la tortura, contra la persecución de brujas o contra el descrédito de los caníbales...? A la manera de un

Sócrates que duda mucho, pero no de todo, Montaigne deja lugar a otra cosa que la renuncia apática de los discípulos de Pirrón.

Platón, no; Sócrates, sí, pero desplatonizado; Pirrón, seguramente no; Aristóteles, en absoluto... Los *Ensayos* le conceden un lugar insignificante. Es cierto que Montaigne conoce la *Ética a Nicómaco,* pero apenas la utiliza. Sin embargo, sobre la amistad o sobre la moderación –la justa medida–, habría podido encontrar materia en la que libar en beneficio de su propia miel, pero no... La sombra del Estagirita le disgusta porque ve en Aristóteles –con razón...– la autoridad de la escolástica, y por eso no le gusta demasiado...

14

Diógenes y Cía. Su amor por un Sócrates disociado de su caricatura platónica lo lleva a amar las figuras de Diógenes y Aristipo, esencialmente preocupadas por la sabiduría práctica, aquí y ahora, interesadas en una ascesis útil para construirse como individualidad soberana, autónoma y libre. Cuando convoca a Aristipo de Cirene, Montaigne pone por delante su rabiosa pasión por la independencia, por una vida vivida sin tener que rendir cuentas a nadie, salvo a uno mismo.

Con estas dos excepciones antiguas, a menudo ocultas, disimuladas, olvidadas –postergadas a favor de las máquinas de guerra platónicas y aristotélicas, útiles para abrir el cauce al cristianismo...–, Montaigne comparte un nominalismo radical. Ahora bien, el nominalismo es un componente esencial de todo hedonismo: cuando las Ideas existen, residen en un Cielo donde amenazan a la manera de dioses malvados. La lectura vertical del mundo transforma

siempre la tierra en valle de lágrimas, contrariamente a las aprehensiones horizontales del mismo, que hacen posibles dichosos vagabundeos.

A Platón, que cree en las Ideas, Diógenes responde mediante el gesto, el humor, la ironía: contra la idea de Hombre definido como «bípedo implume» no compone una diatriba en tres partes, sino que despluma un pollo y lo lanza a las piernas del filósofo idealista, quien, ante las bromas del público, se ve obligado a agregar a su definición: «y de uñas planas»... La linterna de Montaigne ilumina el mundo real, la realidad fragmentaria, diversa, múltiple, fluida, cambiante, ilumina el flujo y descubre el río como verdad del mundo. Pero nunca las Ideas...

Agreguemos a este nominalismo una confianza absoluta en la naturaleza: los cínicos y Montaigne aman a los animales y, cada cual con su respectivo bestiario, dan lecciones que invitan a los hombres a preferir la vía de la imitación de la naturaleza a las sirenas de la cultura y del artificio. El pez masturbador, el ratón que come migas, el arenque arrastrado con una correa, la rana en su agua helada, enseñan a los hombres la autonomía, la frugalidad, la determinación, la resistencia; la gata en el castillo, la libación de las abejas, el vuelo de las golondrinas, la ballena y su pececillo, ofrecen otras tantas ocasiones de meditación acerca de la proximidad entre bestias y seres humanos, el determinismo y la necesidad en acción en el ser vivo –incluidos el humano...–, la armoniosa complementariedad de todo lo que forma parte del mundo... ¡Por no hablar del alción y la cresa, que migran en la historia de la filosofía!

De los cirenaicos, cuya obra se ha perdido en mayor medida que la de los cínicos, Montaigne toma la pasión de su heraldo, Aristipo de Cirene, por la libertad absoluta, y luego la identificación del soberano bien con la voluptuo-

sidad, no la epicúrea y negativa –la ausencia de turbación–, sino en movimiento, activa, dinámica. El fuego de artificio de los últimos capítulos del libro III procede de esa sensibilidad hedonista: la confianza en el cuerpo, la carne, los sentidos y el placer, la aspiración a una vida feliz, alegre, y a un gay saber, la cultura del cuerpo sin falso pudor, ideas tomadas todas ellas del corpus del hombre de Cirene, también él enemigo feroz de Platón y los platónicos...

15

¡Un estoicismo epicúreo! La oposición entre el estoicismo y el epicureísmo parece muy a menudo artificial, sobre todo en Séneca, el autor predilecto de Montaigne. Por razones de estrategia política –y de política política...–, Cicerón contrapone artificialmente estas dos escuelas, tan parecidas en no pocos aspectos. Las *Cartas a Lucilio* lo muestran muy a menudo. El propio Séneca, honesto, no se niega a utilizar tal o cual idea de Epicuro si la considera justa. Sobre la muerte, el suicidio, el renunciamiento, por ejemplo, el Jardín y el Pórtico profesan opiniones idénticas.

Montaigne piensa más allá de este prejuicio de escuela. Ni estoico en una época, ni epicúreo en otra, liba en un mundo en el que recoge su diezmo. De los estoicos toma la idea de que no existe una objetividad del dolor, sino una percepción subjetiva y construida. De esa suerte, lo real supone ante todo una representación sobre la cual tenemos poder, no plenos poderes, es cierto –no disponemos de medios para anular un cólico nefrítico con la mera voluntad–, pero sí los suficientes para obtener resultados tangibles y aumentar nuestra serenidad. Idea útil en una perspectiva hedonista...

De Epicteto toma la distinción entre aquello sobre lo que tenemos poder y aquello sobre lo que no lo tenemos. En lo relativo a lo que escapa a nuestra voluntad, de nada sirve inquietarse, enfadarse, irritarse; en ese caso, lo mejor es aprender a sufrir, soportar y abstenerse. Esta distinción entre el dominio de una acción posible y la parte irreductible con la que es preciso contar abre también considerables vías a la construcción de una moral hedonista. Una crisis de arenillas se aprehende sin problema con las categorías formuladas por los filósofos de la época imperial. Pero con límites, pues Montaigne no defiende a quienes legitiman el dolor con el argumento de que éste les permite ejercer sus fuerzas y medirlas.

En distintos momentos, los *Ensayos* abordan la cuestión del suicidio. En la confusa exposición en la que se pueden leer las tesis antiguas, las anécdotas de los héroes de la muerte voluntaria y la posición oficial de la Iglesia, terminamos por descubrir las simpatías de Montaigne por la opción estoica: decidir el propio fin es bueno, pues no se trata de vivir lo que se puede, sino lo que se debe. Para evitar el sufrimiento, una muerte peor o la deshonra, este recurso pagano ofrece un auténtico cordial.

Los epicúreos sostienen esta misma idea. Primero Epicuro, luego también Lucrecio. Y Montaigne conoce muy bien a estos dos autores, tanto como a los poetas elegíacos del segundo epicureísmo, romano y menos austero que el de sus orígenes. Mucho antes de Gassendi, pero un siglo más tarde que Lorenzo Valla y después de Erasmo, rehabilita la memoria de Epicuro, de quien recuerda la moral austera, los principios estrictos y la vida ejemplar y virtuosa. Contra las calumnias, Montaigne opera una auténtica rehabilitación, la primera en el pensamiento francés.

Del padre del Jardín toma más ideas que de los estoi-

cos. Mencionadas sin orden: vivir de acuerdo con la necesidad no es bueno, pero no hay ninguna necesidad de vivir de acuerdo con la necesidad; la muerte no nos concierne, ni muertos, ni vivos, pues en este segundo caso, la muerte no está presente, y muertos, no estamos presentes nosotros; siempre son buenos la hora y el momento para filosofar, pues para esta actividad nunca se es demasiado joven ni demasiado viejo; entre los deseos, algunos son naturales y necesarios, otros no; el bienestar es identificable por la ausencia de turbación, que en parte define la felicidad; el dolor es soportable, pues, en caso contrario, se muere de dolor; por último, toma de Lucrecio la idea de que si el deseo nos acucia demasiado, el primer cuerpo con que uno se encuentre proporciona la oportunidad para liberarnos de su tiranía demasiado apremiante...

Esta síntesis entre los principios éticos del Pórtico y del Jardín descarta de ambas escuelas la física, incluso la metafísica. A los primeros les deja con la cosmogonía panteísta, el materialismo energético; a los otros, el radicalismo de la teoría atomista. La moral, sí; los principios éticos, por supuesto; la sabiduría práctica, sin discusión; los ejercicios espirituales, las máximas al uso de comportamientos efectivos, sin duda; pero absolutamente nada más. Nada de monismo, nada de materialismo, nada de politeísmo, pues Montaigne es... cristiano.

16

Recuperaciones beatas. Sobre la religión de Montaigne se ha dicho todo y lo contrario de todo... Unos hablan de su ateísmo, pero eso es no prestar atención a su franca y tajante condena de las posiciones ateas, a su oposición a toda

irreligiosidad y a su afirmación explícita de haber nacido en la religión católica apostólica romana y aspirar a morir en esa fe; en el otro extremo, hay quienes subrayan sus simpatías por la Reforma; pero entonces, ¿cómo se interpreta la renuncia de Montaigne a publicar el libro de La Boétie en sus *Ensayos,* con el pretexto de que favorece al partido cuya existencia representa un progreso hacia la negación de Dios? ¿Y cómo leer los pasajes en los que las «novedades» de Lutero se presentan como enfermedades susceptibles de matar el cuerpo católico?

Por otra parte, una etnóloga judía está empeñada en que Montaigne sea marrano y defiende esa posición con el argumento de la etimología judía del apellido Eyquem. Así, siendo judíos Montaigne y también La Boétie –lo que explicaría su amistad...–, los *Ensayos* proceden de la tradición hermenéutica judía, el humor del filósofo no puede ser otra cosa que judío (aun cuando la judeidad se transmita por vía materna y su madre sea católica), pero aunque el perigordino tiene que ocultar su religión judía para evitar las persecuciones, hace toda su vida íntima como judío: prueba de ello es que él mismo dice recurrir todos los días al padrenuestro, oración explícitamente judía..., ¡que era lo que había que demostrar!

Montaigne había previsto la deshonestidad de los glosadores hábiles en llevar a su molino las aguas turbias de complejas posiciones de un pensador, simplificar sus afirmaciones, caricaturizarlo y hacerle decir lo que no ha dicho. Incluso lo contrario de lo que ha dicho... Ejemplos: que el pensador no confirme jamás que es judío quiere decir que lo es; que afirme la existencia de Dios quiere decir que no cree en él; que confiese su simpatía por la Iglesia católica quiere decir que esconde un franco odio a ella; que no mencione la Noche de San Bartolomé en los *Ensayos* y

que las páginas de sus Efemérides con la fecha de las masacres de octubre en Burdeos estén arrancadas quiere decir que rinde culto a Lutero y Calvino. ¿Montaigne pide audiencia al Papa? Prueba de que se trata de un libertino...

Pero hay textos explícitos, páginas claras, frases que no toleran la interpretación tendenciosa; y además, la biografía da testimonio: no se puede hacer decir al libro y a la vida lo que abiertamente no afirman el uno ni la otra. Dejemos de lado las opciones ateas, protestantes y judías, que proceden de la recuperación más grosera y la más deontológicamente indefendible. La probidad obliga a leer con fineza, desentrañar y poner en perspectiva las afirmaciones que jamás se contradicen: la religión de Montaigne es sutil, personal. A su alcance, a su conveniencia. Es la religión de un hombre libre para el cual el cielo nunca constituye un obstáculo mayor que el necesario...

17

El exvoto del filósofo. Montaigne reivindica un catolicismo moderado. La expresión puede provocar una sonrisa... ¿Cómo definir un catolicismo moderado cuando las guerras de religión hacen estragos durante treinta y cinco años, la masacre de San Bartolomé se cobra tres mil víctimas en una sola noche, las excomuniones que dicta la Iglesia son interminables, acompañadas de torturas y suplicios? ¿Cómo, entonces, y en este clima, es posible pensar y practicar como moderado?

Justamente: si este catolicismo no es moderado, se agrega la violencia de un lado y de otro. En el techo de su biblioteca, una sola cita –ya lo he dicho– es de un contemporáneo: Michel de l'Hôpital. Hombre de paz, diplomáti-

co, amigo de poetas, gran obstáculo para la Inquisición en Francia (edicto de Romorantin de 1560), a él se debe el edicto de enero de 1562 sobre la libertad de conciencia y de culto, tanto público como privado.

Verosímilmente, esa posición corresponde a la de Montaigne, cuyo hermano menor y dos hermanas –recordémoslo– se adhieren a la religión de Lutero. ¿Cómo no ser tolerante en esos casos, puesto que las propias familias están socavadas por las guerras de religión? Sólo es posible gracias a la moderación... Supone compromiso, flexibilidad, una libertad que rechaza la obediencia absoluta tanto a la Liga como a los partidarios de la Reforma. Ni güelfo, ni gibelino... Por tanto, en otro sitio.

La vida de Montaigne es católica: por ejemplo, a los veintinueve años, cuando nada ni nadie lo obligaba, presta juramento de fidelidad a la religión católica en el Parlamento de París; a los treinta y ocho años, cuando renuncia a la vida pública, se instala en el castillo y se recoge en su torre, quiere una capilla dedicada a San Miguel, a pesar de que en el castillo, a pocos metros, ya hay un lugar de culto. Manda disponer una abertura en su dormitorio para poder seguir la misa que se celebra en la planta baja cuando los cálculos renales lo retienen en cama. A los cuarenta y cuatro años realiza una peregrinación a Nuestra Señora de Loreto: celebra la Pascua, comulga y compra un exvoto que lo representa arrodillado con su mujer y su hija, colocados bajo la protección de la Virgen. A los cincuenta y nueve años, cuando muere, un sacerdote le imparte la extremaunción a petición suya; para colmo, según la leyenda, expira durante la elevación...

Es difícil leer los *Ensayos* como si su autor no hubiera vivido de esta manera; e igualmente difícil considerar esos hechos y gestos como si Montaigne no hubiera escrito ja-

más una sola línea... El catolicismo del filósofo supone la aceptación de las reglas del juego, la obediencia a la ley común del país en el que se encuentra. En tierra musulmana, es verosímil que Montaigne diera muestras de fidelidad a la religión de Mahoma; en Persépolis se habría adherido al mazdeísmo; en Ginebra y un siglo más tarde, al calvinismo; en el Polo Norte, al chamanismo, y al budismo en Lhasa...

A Montaigne no le gusta su época. Conservador, a nada teme más que al cambio que produce convulsiones y, por tanto, intolerancia, derramamiento de sangre, guerras. ¿Es católica Francia? Es católica... sin más. Él muestra signos de pertenencia y practica la religión de su rey y su nodriza –para decirlo en palabras de Descartes–, sin fanfarronería. Ni beato o mojigato, ni ateo o anticlerical, es laico –según él mismo dice–, esto es, consciente de que la religión actúa a modo de cimiento social, como ocasión comunitaria útil para el funcionamiento de toda sociedad. Su religión católica es una pieza de su edificio político conservador.

18

Un epicureísmo cristiano. En consecuencia, está a favor del catolicismo, pero no a ciegas, no con abdicación de toda crítica... De modo que se puede estar de acuerdo con la opción más generalmente admitida por la crítica: Montaigne es fideísta. Ciertamente, el fideísta afirma la necesidad de contentarse con la fe y rechazar toda justificación racional de los dogmas. No hay necesidad de pedir a la razón pruebas de la existencia de Dios o de la excelencia de la religión católica. Basta con creer... El fideísmo niega

toda posibilidad de teología. Y toda alineación de la filosofía a su servicio. De ahí la instalación de la disciplina sobre el único terreno que le conviene: la inmanencia.

Pero este fideísmo sólo resulta apto para pensar, abordar y comprender la *Apología de Raimundo de Sabunde,* aunque ni siquiera en estas mismas páginas se abstiene Montaigne de ciertas argumentaciones con el fin de demostrar la existencia de Dios y deducir el arquitecto a partir de la arquitectura, o, por ejemplo, apelar al orden del mundo para suponer un gran ordenador, verdaderas puñaladas dirigidas contra la ortodoxia fideísta...

En el resto de su gran libro, Montaigne no rehúsa intentos de racionalizar unas cuantas cuestiones religiosas, como, por ejemplo, los milagros, que denominan lo que escapa a nuestro pensamiento y a nuestra inteligencia de la situación. O la forma de Dios, deducida a partir de las categorías e imposiciones del racionalismo humano. Mucho antes que Feuerbach, Montaigne afirma que el hombre se imagina a Dios a su imagen, incapaz de pensar de otra manera que a partir de sí mismo...

Por mi parte, veo en Montaigne más bien un epicureísmo cristiano... Oxímoron muy útil para calificar ese catolicismo moderado: cristiano porque es católico, y moderado gracias a la opción epicúrea. Pues Montaigne no acepta el ideal ascético de la religión. Quiere rezar el padrenuestro, asistir a misa, depositar exvotos, solicitar un sacerdote para la extremaunción, pero no vivir como un muerto ni renunciar al uso de su cuerpo. Pues, en su intención de transformar al hombre en ángel, el cristianismo oficial lo convierte en bestia, dice explícitamente Montaigne, como luego recordará Pascal...

Contra la enseñanza de la Iglesia, el autor de los *Ensayos* critica acerbamente a quienes practican una religión de

la virginidad y se compadece de las mujeres porque en este terreno se les exige lo imposible; pide que no se haga deseable el divorcio complicando inútilmente el acceso al mismo; justifica el suicidio sobre la base de que una existencia que se ha vuelto dolorosa no pertenece a Dios, sino prioritariamente a quien sufre; rechaza radicalmente todo el dolorismo que llega de la Iglesia de San Pedro, que invita a la imitación de la pasión crística y legitima el dolor como una experiencia salvífica.

A esta crítica del desprecio por el cuerpo en los cristianos, añade una crítica metafísica con su refutación del teísmo: Dios no quiere en todos sus detalles lo que sucede en el mundo, como creen los partidarios del Vaticano. Al pensar de esta manera, Montaigne evita adherirse a un Dios antropomorfizado que lo vería todo, lo oiría todo y lo sabría todo, hasta el mínimo detalle de la vida de los seres humanos... Su Dios pertenece sin ninguna duda mucho más al panteón de los filósofos que al de Abraham y Jacob.

Al refutar esta concepción de una voluntad divina que se confunde con los movimientos del mundo, Montaigne no deja de tener relación con los que se adhieren al deísmo (término que, por otra parte, nace en 1564, en *Instrucción cristiana,* bajo la pluma de Pierre Viret). Para los deístas, Dios existe, sin duda, pero en absoluto en una relación de causalidad con la cotidianidad. A la manera del relojero de Voltaire, crea el reloj, pero no es responsable de su posible retraso... Al defender semejantes ideas, Montaigne ilustra una forma singular e inédita de relación con el cielo: ¡un tipo de deísmo francés! ¿Cómo no ver en eso una reminiscencia de los dioses epicúreos, indiferentes al destino del mundo y de los hombres?

19

Contrariar al Papa. Crítico en lo que respecta a la teoría cristiana del cuerpo y luego en lo tocante a la metafísica teísta, Montaigne ataca por igual la cosmogonía celeste de los que se adhieren a la Iglesia oficial. Como ha comprobado por sí mismo cuando sufrió el accidente de caballo, el alma y el cuerpo están íntimamente unidos. Lo que afecta a cualquiera de estos términos, afecta también al otro. En el libro tercero habla incluso de «moscas y átomos que se pasean (a su) voluntad», o del cerebro como lugar del alma... De aquí a la conclusión de una opción abiertamente materialista y luego a la concepción de un cuerpo esencialmente compuesto de materias, sólo hay un paso...

De la misma manera, Montaigne ataca el paraíso de los cristianos, error tan evidente como el de los musulmanes sobre el mismo tema. Uno se ríe de buena gana del cielo de los partidarios de Mahoma, pero ¿por qué no del de los partidarios de Cristo? ¿Sonreímos ante la idea del paraíso tapizado, adornado con oro y piedras preciosas, poblado de muchachas, todas bellísimas, donde el vino corre a raudales, y lo mismo ocurre con los alimentos? Por cierto, y con razón, pues se trata de historias destinadas a «enmelar» a los hombres, ingenuos como son. Pero ¿cómo no ver también en ello una crítica del paraíso de los cristianos, poblado de promesas igualmente ficticias?

Como si eso no fuera suficiente, traza además un cuadro crítico de las posiciones de la Iglesia en la Historia y ante ella, como con Juliano el Apóstata. El emperador no comete apostasía, pues jamás fue cristiano... ¿Cómo renegar de una religión en la que nunca se creyó? Montaigne presenta un retrato muy encomiástico de ese hombre de Estado que, en el momento en que la Iglesia se hace oficial

y se aprovecha de ello, se afana por restaurar los cultos paganos y la religión politeísta, ella sí tolerante y sincrética.

¿Juliano? Un hombre casto, justo, con un barniz de filosofía, virtuoso, nada sanguinario, sobrio, austero, culto, excelente soldado, animoso y valiente, creyente en la existencia de un alma inmortal, verdaderamente piadoso: ¿cómo no amar a semejante modelo de virtud antigua? ¿Habría que preferir a Constantino, que convierte el imperio al mismo tiempo que su persona y a quien se deben –Montaigne es el único filósofo de todos los tiempos en afirmarlo– autos de fe, hogueras, crímenes, asesinatos, exacciones, la destrucción de la mayor parte del conocimiento y la sabiduría de la antigüedad? Pues, como afirman los *Ensayos,* la destrucción cristiana de las bibliotecas ha hecho más daño a las letras que todos los fuegos bárbaros.

A la rehabilitación de Juliano, Montaigne agrega, de paso, un elogio de Copérnico, quien sostiene el heliocentrismo y la rotación de los planetas y luego su revolución alrededor del sol, lo que habría encantado a Juliano, miembro de la secta del Sol invicto. Pero la posición oficial de la Iglesia es geocentrista: Dios ha creado la tierra perfecta, es imposible que ésta se mueva por la periferia del universo... Por defender las mismas ideas, en 1600 Giordano Bruno es quemado en la hoguera tras su condena por la Iglesia, y Galileo se salva por muy poco gracias a una retractación en toda regla.

Ser cristiano, dice Montaigne, es ser «justo, caritativo y bueno». Y nada más. Fuera de eso, no hay ninguna necesidad de creer que el cuerpo es detestable, que las mujeres deben cultivar la virginidad como un tesoro, que Dios se ocupa del destino de todo el mundo en detalle, que el alma es inmortal, que el Paraíso existe y, por tanto, también el

Infierno, que Juliano es detestable y Copérnico debe ser perseguido.

¡Extraño Montaigne! Con ocasión de su viaje a Roma, solicita una audiencia papal... Es evidente que la obtiene. Gregorio XIII levanta su mula para que el filósofo pueda besarla inclinándose un poco menos que los demás. Los detalles son importantes, pues expresan los grados en el amor al prójimo. El filósofo somete sus *Ensayos* a la censura del Vaticano. Entre el 25 de diciembre de 1580, en que asiste a la misa de Navidad, y el 20 de marzo de 1581, fecha en que le devuelven el libro, Montaigne visita Roma, la patria mental –y la parte mental...– de su infancia.

Los funcionarios de la censura leyeron. No muy bien, si juzgamos por su incapacidad para detectar todo lo que podría disgustar a la Iglesia. Se le pide que utilice un poco menos la palabra *Fortuna* y se le sugiere que mejor efecto produciría, en su lugar, *Dios*. Y además cita a autores herejes, como, por ejemplo, Buchanan o Teodoro de Bèze. Por último, ¡elogia a Juliano! Más otras fruslerías. Oye las observaciones y no hace absolutamente nada. Todo Montaigne está ahí; católico, somete su obra a la Iglesia, pues quiere serle fiel, pero cuando se trata de escoger entre fidelidad a sí mismo y fidelidad a la Iglesia, no vacila ni un segundo. Cristiano, sin duda, pero, ante todo, epicúreo, por lo que se entiende celoso de su libertad de pensar, de escribir, de leer. De vivir.

20

Una liebre sin pelo ni hueso. No hay ninguna duda de que Montaigne se mueve en el campo nominalista, como todos los antiplatónicos. Los primeros fueron Diógenes el

Cínico y Aristipo el Cirenaico. La existencia de algo real irreal, más allá de la realidad, le parece extravagante. Nada de cielo de las Ideas, nada de Paraíso –fórmula religiosa de aquéllas–, nada tampoco de trascendencia, nada de lectura vertical del mundo con una ficción venerada y generadora de alienación en la cumbre. ¿Una idea? «Es como hablar de una liebre sin pelo ni hueso», escribe Montaigne.

El hombre no existe. Mucho antes que Foucault, enseña la muerte del hombre, como antes hizo Diógenes con su gallo desplumado. Pero esta muerte de la idea de hombre va acompañada de la afirmación de la existencia de una pluralidad, de una multiplicidad, de una diversidad de hombres. Montaigne rechaza el modelo, el tipo ideal, pero para llamar a interesarse más por las realidades terrenales, concretas, inmanentes, encarnadas. Los *Ensayos* no buscan tanto al Hombre –con mayúscula– como lo que define a Michel de Montaigne en su infinita complejidad. Y paradójicamente, al buscar un hombre en particular, él mismo, Montaigne encuentra al hombre en general, pues, a sus ojos, todo individuo resume la condición humana.

«¿Qué es lo que sé?» significa: ¿qué pueden saber los hombres? «¿Quién soy yo?» quiere decir; ¿qué son los hombres? Estas preguntas fundan una antropología moderna, en el sentido de libre de todo vínculo con lo divino, la divinidad, Dios, los dioses u otras formas de trascendencia. El Renacimiento se define por un inmenso esfuerzo para dejar a Dios en su sitio, y lo mismo con la religión; a partir de ese momento se abre a los hombres un amplio camino para ejercer su libertad.

Al progresar hacia el conocimiento de sí mismo, el filósofo avanza en su conocimiento de los hombres en general: el análisis de sí mismo pasa por consideraciones acerca de los caníbales de Brasil, que encontrara en Rouen, las

brujas quemadas en las hogueras de la Inquisición o la locura de Tasso, a quien visitó en su prisión de Ferrara; pero también supone consideraciones sobre el proceso de Martin Guerre en Toulouse, al que asiste, o incluso el asesinato de Coligny o la ejecución de María Estuardo, así como asedios militares, guerras y otras peripecias a las que hace referencia en los tres libros de la magna obra.

21

El pensamiento del río. Los partidarios de la Idea defienden a Parménides y su inmovilidad, su lectura del mundo fuera del tiempo y del espacio, su gusto por la eternidad, la inmensidad, la infinitud, más bien. Su radical indiferencia respecto de la historia. Los partidarios de la realidad honran a Heráclito y su movilidad, su inscripción de toda realidad en el flujo, el movimiento y, por tanto, el tiempo y el espacio. El Oscuro no tiene trato alguno con las Ideas, sabe que el Fuego y el Rayo gobiernan el mundo... De la pareja formada por Demócrito, que ríe, y Heráclito, que llora, Montaigne prefiere el que ríe... Pero si se trata de elegir entre Heráclito el inmanente y Parménides el trascendente, opta por el primero. Defensor de la risa y de la inmanencia, Montaigne rechaza el cristianismo que llora, ama el dolor y hace del cielo un horizonte insuperable.

Partidario del río, pues sabe que es imposible bañarse dos veces en él, Montaigne da decididamente la espalda a Platón y compañía. ¿La realidad? Lo inaprehensible, el movimiento, el flujo, el agua que corre, la arena entre los dedos. Lo que existe pasa, nunca se encarna de manera definitiva, no permanece, aparece y desaparece de inmediato. ¿La verdad? Una forma visible en un momento dado, en

un lugar dado y en un tiempo dado. Pasada la época, nada indica que se tratará siempre de una verdad...

Montaigne retoma por su cuenta las opiniones de los enemigos emblemáticos de Platón, los sofistas, para quienes el hombre es la medida de todas las cosas. La opinión presentada como certeza definitiva cristaliza un estado de cosas puntual, pero rápidamente caduco. Relativismo, perspectivismo: imposible lanzar mejor maquinaria de guerra contra las pretensiones a las verdades eternas. Las de Platón, evidentemente, pero también, y sobre todo, las de la Iglesia.

Se entiende que hable de la «grosera impostura de las religiones», ¡frase que ha pasado inadvertida a los censores del Vaticano! No son más que ocasiones engañosas, porque están inscritas en la Historia, para explotar la debilidad de los seres humanos, de jugar con sus temores, sus angustias, su miseria, cuando están desprovistos de referencias y de certezas. El nominalismo hace la guerra a los idealismos, entra como caballo de Troya en la historia de la filosofía oficial...

Al definir la verdad como momento de un movimiento, al llamar la atención sobre el flujo de larga duración y no sobre la agudeza del instante enceguecedor, Montaigne inventa a su manera la dialéctica moderna. Al mismo tiempo, constituye un hito en el uso hedonista del tiempo, en la invitación a vivir el instante y llenarlo de densidad. Es un error afirmar que el tiempo no existe en Montaigne; la verdad es que existe, pero lo que define su ser es el tránsito, el movimiento, o para usar el mismo término que nuestro autor, el *branle.**

* Vale la pena recordar aquí las acepciones de esta palabra en el francés clásico: 1) un tipo de danza; 2) movimiento; 3) (en sentido figurado) impulso, comienzo de un asunto; y 4) la frase *être en branle* significa «estar en la incertidumbre». *(N. del T.)*

22

Los sentidos y la palabra. Lo real pasa. De acuerdo. Pero ese paso se ve, se observa, se oye, basta escuchar cualquier música. La esencia de las cosas es impenetrable, sin duda, pero por la pura y simple razón de que no hay esencia. ¿Para qué correr detrás de lo que no existe? La teología y el noventa por ciento de la filosofía –toda la filosofía oficial– se equivocan cuando quieren construir castillos con ficciones, viento, fantasmas, *flatus vocis*.

Únicamente con los cinco sentidos es posible aprehender el mundo. Demasiado poco para acceder a Dios. Los cinco sentidos son menos engañosos que limitados en sus posibilidades. Sobre un tablón, entre las torres de Notre-Dame, uno tiene experiencia de los poderes de la imaginación. Por tanto, dejemos de creer que con ese pequeño equipo sensorial y sensualista se puede partir a la conquista del mundo y descubrir sus mecanismos ocultos, sus leyes secretas. Montaigne llega simplemente a la conclusión de que no hay ciencia posible.

La preeminencia del flujo sobre la inmovilidad no impide considerar la verdad como la forma que una percepción capta en un momento dado, una afirmación relativa: es verdad lo que de momento parece serlo, antes de su superación posible y probable. El pretendido pirronismo de Montaigne disimula su relativismo y su perspectivismo sofista, en el sentido filosófico del término: Protágoras y Gorgias, relativistas y perspectivistas, ¡también enseñan verdades! Y, ante todo, ésta: el hombre es la medida de todas las cosas.

Y cuando los *Ensayos* atacan a los cristianos que en 1492 destruyen las civilizaciones del Nuevo Mundo, se comprueba el error de afirmar que Montaigne es escéptico,

que expresa un auténtico pirronismo, que pulveriza la idea misma de verdad, que avanza en la dirección de una confusión de valores que anuncia el nihilismo. Su nominalismo de combate no le impide batirse en favor de su idea de la verdad, aun sabiendo que más tarde, al pasar el tiempo, esta idea habrá prescrito. Pues la verdad de las verdades es el tiempo que pasa.

En este mundo en el que todo se mueve, en el que no se sabe cómo distinguir la vigilia del sueño –como lo recordará Descartes–, en el que nuestras percepciones se ven distorsionadas por nuestros estados de ánimo y éstos cambian como el azogue, ¿sobre qué base construir? ¿Qué hacer para no vivir encerrado en el solipsismo mental, el autismo intelectual? ¿Cómo hacer para ocupar un lugar en el mundo? Respuesta: ser de lenguaje. Creer, como individuo, en el poder del verbo.

En tanto nominalista, Montaigne sabe que la palabra no significa otra cosa que un medio, una técnica de comunicación. El significado evoluciona con independencia del significante, pero ambas instancias corresponden a la misma lectura inmanente del mundo. Hombre de palabra y de oralidad, del verbo y del intercambio, de la conversación y las palabras, se exalta siempre a la hora de defender la verdad traicionada, olvidada, contrariada: nada lo contraría tanto como la mentira. Para un escéptico que no cree en nada, la furiosa defensa de la verdad equivale a una profesión de fe nominalista, antiidealista: contrario a la existencia de entes universales más allá de las palabras, incrédulo en materia de ideas generales de existencia autónoma, con una única creencia en las realidades singulares, creencia que reduce las palabras a una convención útil y necesaria para romper la soledad ontológica, Montaigne constituye un hito en la filosofía contemporánea, preocupada por invertir el platonismo.

Autobiografía del mundo. De ahí una religión de la inmanencia. Toda la filosofía de Montaigne se resume en un elogio del mundo real, concreto, terrenal. Esta filosofía ama y celebra la tierra, el aquí y ahora, la encarnación, la carne. Se declara partidaria del tocino y las cebollas, los campesinos y las viñas, el sabor de los besos enganchados a los bigotes, el vino clarete y las ostras, los viajes y las lecturas, los caníbales y los caballeros, la «técnica de las salsas» y la «ciencia de la bucólica», los olores de Venecia, los perros y los gatos, las aguas termales y la dietética, los vehículos y las prostitutas, Roma y la peste, las brujas y los médicos, los fuegos de chimenea...; en resumen, lo que, con una expresión que se ha vuelto célebre a partir de Nicolas Bouvier, llama *usage du monde,* «empleo del mundo», o también mundología.

Montaigne no concibe ninguna idea sin la experiencia autobiográfica que la provoca y solicita, nunca como teórico, siempre como hombre con experiencia práctica del mundo: allí donde todos los filósofos proceden como autobiógrafos –¡las ideas no caen del cielo!–, él se muestra particularmente atento con el lector y cuenta de dónde le vienen las ideas, de qué experiencias derivan. El verbo asciende de la carne, la idea surge de lo real, el dictado de su visión del mundo se produce tras el uso de ese mundo.

¿Informa de los detalles de su vida sexual?: es para teorizar sobre este tema y producir ideas útiles a todos. ¿Cuenta un encuentro con bandidos en el bosque o con malhechores que van a su castillo a robarle?: es con la intención de disertar sobre la excelencia de la sangre fría y la decisión. ¿Da a conocer sus estados de ánimo acerca de su baja estatura?: sí, pero para pensar la diferencia o la mirada del otro

como elemento constitutivo del ser de cada uno. ¿Habla de su gata?: ciertamente, con el propósito de meditar sobre una definición de la inteligencia animal y, por tanto, sobre la de los hombres. ¿Detalla su enfermedad de cálculos renales, contabiliza los días durante los que retiene la orina?: evidentemente, pero quiere pensar la enfermedad en general, el cuerpo, la relación del alma y la carne, y también la muerte. La autobiografía no es un fin en sí mismo, sino el medio de llegar a las ideas, una epistemología. Buscando, se encuentra a sí mismo, e incluso algo mejor que él mismo: encuentra una visión del mundo y de las cosas.

¿Los idealistas hablan del alma? Montaigne habla de su cuerpo. ¿Se exaltan aquéllos con Dios, el Cielo y las Ideas? Montaigne se exalta con la Naturaleza, la Tierra y lo Real. ¿Se apoyan en la Religión, ponen por delante a Cristo y la Iglesia? Montaigne cree más bien en la Filosofía, Sócrates y su Biblioteca. ¿Celebran lo Uno y la Eternidad? Montaigne celebra lo Diverso, lo Múltiple, lo Dividido, lo Fragmentado y el Tiempo Presente. ¿Aquéllos hacen libros con los libros? Montaigne los hace con la vida. ¿Piensan, pero no viven? Montaigne piensa y vive. Idealistas contra nominalistas, el combate sigue teniendo actualidad...

24

Un hápax existencial. En este orden de ideas, la conversión de Montaigne al hedonismo se entiende en relación con un acontecimiento autobiográfico. Abandona el mundo mundano para reencontrar el mundo de su torre –sus libros por leer, su libro por escribir, sus verdaderos antepasados, que son sus contemporáneos romanos– porque ha experimentado en carne propia una experiencia sin par

–el hápax, la ocurrencia única–, traumatizante en el sentido primario de este término, pero que, como todas las situaciones límites en las que la muerte se aproxima al máximo, también es liberadora de fuerzas arquitectónicas. Pues Montaigne filósofo nace realmente el día que se salva de morir en un accidente ecuestre que da lugar a una de las páginas más bellas de la literatura filosófica de todos los tiempos.

Nos hallamos en 1568. La Boétie ha desaparecido un lustro antes, Montaigne está casado desde hace tres años, su padre ha muerto sólo unas semanas antes; se sabe por sus confidencias que está pasando por un período sombrío, depresivo, melancólico. Tiene treinta y cinco años. De la historia de su conversión se dan noticias cuatro años más tarde, en el capítulo VI del libro II, titulado *De la ejercitación.* Obra maestra...

Montaigne, que había salido a dar un paseo no lejos de su castillo montando un caballo pequeño, regresa tranquilamente cuando uno de sus empleados, grande y fuerte, que montaba un poderoso caballo de combate, llega al galope y se echa encima de él –«hombre pequeño y caballo pequeño», dice–, y lo deja completamente inconsciente, con la espada a cierta distancia, la cintura rota y la cara ensangrentada. Durante dos horas se lo tiene por muerto. Su gente lo lleva al castillo. Varias veces vomita considerables cantidades de sangre. Poco a poco vuelve en sí. Al principio no distingue nada, sólo la luz. Lo primero que se imagina es que ha sido alcanzado por un proyectil de arcabuz. Cierra los ojos, se cree moribundo y, cosa extraordinaria, experimenta la dulzura del pasaje de la vida a la muerte. Hasta desea morir, cierra los ojos como para ayudar a la transición y en ese estado siente placer. Luego delira, experimenta impresiones, sensaciones e ideas que escapan a su

voluntad. Recuperada la conciencia, siente grandes dolores. Dos o tres noches más tarde, el sufrimiento es tal que se cree a punto de morir, pero en otro estado de espíritu, sin alegría. Se sabe cómo termina todo esto. Montaigne sobrevive...

¿Lección de esa historia? No hay que temer a la muerte. Morir parece fácil; en cambio, mucho más difícil parece tener que morir. Y esta tarea debe realizarse en vida... Verdad de Perogrullo. De ahí la construcción de su existencia como una preparación para la muerte, es cierto, pero también, y sobre todo, como la manera más agradable de aprovechar la vida. La autobiografía tiene su origen en esta historia: las líneas que siguen a la narración de este accidente fundan la empresa de los *Ensayos*. Como cabal nominalista, Montaigne propone leer el mundo y decirlo, para lo cual se dedica a autodescifrarse y, en el mismo acto de hacerlo, autoconstruirse...

25

Dietética de la carne. ¿Cuáles son los hallazgos de Montaigne mientras trabaja en su introspección? Se despide dulcemente de Dios, deja de lado el cristianismo, se concentra en sí mismo, se describe, parte a la búsqueda de sí mismo, se analiza, se escucha, se mira, se siente, se toca, se aprehende corporalmente, se observa viviendo, narra detalles de su vida cotidiana, comenta los grandes momentos de la historia presente, diserta sobre el comportamiento de los grandes hombres de la antigüedad. ¿Y qué encuentra?

Un hombre corporal y, en esa materia carnal, repliegues con zonas de sombra. Montaigne no reivindica un materialismo puro y duro. El alma de la que habla es in-

material, sin duda, pero de tal modo unida a la materia del cuerpo que uno se pregunta si el autor no se adhiere verdaderamente a una definición pneumática, espiritual, etérea. Su accidente ecuestre da testimonio de un cuerpo que pasa al otro lado, no de un alma que vuela, se libera y se une al cielo de los cristianos.

En lo que respecta a este cuerpo, cree en causalidades mecánicas. No faltan en su dictado los ataques a los médicos: charlatanes, escolásticos, retóricos ampulosos que emplean artificios de lenguaje para ocultar su incompetencia, personajes inútiles, incapaces de diagnósticos coherentes. Ellos «estropean la salud», dice Montaigne. Las poblaciones que ignoran la gente de esa ralea, tienen excelente salud. Los medicamentos no sirven para nada. Tampoco los médicos: cuando no curan, justifican su fechoría con la pretensión de que, sin su intervención, la enfermedad habría empeorado (¡atención, psicoanalistas de nuestros días...!); si el enfermo mejora, porque la naturaleza hace su trabajo, se atribuyen con total desvergüenza la paternidad de la mejoría. Para que esos charlatanes dispongan de poder –Montaigne ha leído a La Boétie–, es menester que los enfermos se lo otorguen: ¡decidíos a no volver nunca más a dar crédito a los Diafoirus,* y nunca más se volverá a hablar de esa secta maléfica!

Se entiende que quince años de arenillas descuidadas, un padre que muere de esa misma enfermedad y las consecuencias de un gravísimo accidente ecuestre, contra las cuales nada puede hacer la gente del enema, la muerte de cinco hijos de corta edad, la de La Boétie en plena juventud, la de su hermano, víctima de un accidente de pelota, las decenas de millares de víctimas de la peste en su región,

* Personaje de *El enfermo imaginario,* de Molière. *(N. del T.)*

todo eso es suficiente para no tener en alta estima una profesión que parecía completamente inútil.

A Montaigne no le gusta el médico hipocrático –una especie de escolástico en su materia–, pero en cambio habla muy bien de los cirujanos, porque son materialistas, mecanicistas, racionalistas y no pueden jugar con las palabras. Silenciosamente, operan, cortan, eliminan el mal: producen efectos. El filósofo ha estado en los campos de batalla lo suficiente para asistir a la demostración de sus talentos: extraer astillas y puntas de arcabuz, reparar las carnes dañadas por balas de cañón, cortes de espada o puntas de lanza. El médico engaña; el cirujano trata y cura de verdad lo que se puede curar.

En la etiología de las enfermedades, Montaigne descarta lo irracional –castigo de los dioses o de Dios, hechizos, obra de brujas...– y analiza como materialista: apertura de pasajes, encauzamiento de materias, flujos límpidos, combinaciones perniciosas, canales estrechos, atascamientos que detienen el funcionamiento normal de la máquina. Cuando analiza las arenillas, piensa como lo habría hecho un discípulo de Epicuro, recurriendo a la lógica de los átomos, que menciona una vez, cuando se interroga sobre lo que escapa a su conciencia y lo determina...

De ahí también que deposite mayor confianza en la dietética que en la medicina: lo que entra en el cuerpo produce efectos. Y también lo que uno le hace al cuerpo, lo que le da o no le da. Las partículas se disgregan, se acumulan, producen efectos en el organismo. Comer, beber, dormir, viajar, andar, bañarse y digerir contribuyen a un estado de ánimo, que es lo único que importa: si hay que escoger, una purga del espíritu parece con mucho preferible a la del estómago, afirma...

Un epicentro sombrío. De ahí una extraordinaria anticipación de la psicología profunda e incluso, a veces, francas intuiciones de las teorías que Sigmund Freud desarrollará cuatro siglos después de los *Ensayos.* En esta materia, que nuestro autor no reduce a mecanismos elementales –engranajes, poleas y tracciones...–, Montaigne descubre la existencia de lo que la modernidad llama inconsciente: una fuerza que escapa a la razón, una energía que trabaja el cuerpo con independencia de la conciencia, una potencia que nos determina sin que tengamos de ello la menor idea, una voluntad que nos modela como una necesidad determinante.

Es lo que Montaigne comprueba cuando analiza su caída del caballo: hay diversos movimientos en nosotros que no se originan en nuestras órdenes, y unas líneas más abajo señala los movimientos reflejos, pero también movimientos del cuerpo (entre ellos, la erección...) que se pueden constatar en la superficie del mismo, pero que proceden de un epicentro situado fuera de la luz de la razón. Califica estas dinámicas inconscientes como *étrangetés,* esto es, como fuerzas originarias de un continente extraño a nosotros mismos...

Lo que vivimos fuera de la conciencia es nuestro por el aspecto, por la apariencia, pero en realidad no lo es. Lo mismo ocurre durante el sueño. En el estado de semiconciencia –o de semiinconsciencia– en el que Montaigne se encuentra después del accidente, es testigo de esos movimientos involuntarios en él. Son otras tantas pruebas de que en nosotros reside una fuerza sombría, desconocida, misteriosa, pero real. Las palabras que son pronunciadas en ese estado salen de nuestra boca, pero ¿quién las pronuncia

en nuestro interior? ¿Qué significa, por ejemplo, la petición de Montaigne, durante su delirio, de que lleven un caballo a su mujer, a quien ve sufrir en un camino penoso?

Escuchándose a sí mismo descubre también el trabajo de duelo, la negación, los movimientos de represión de ese episodio doloroso: no se acuerda del lugar, la hora ni las circunstancias. Le vuelve a la mente el momento en que cree morir; luego, un relámpago que le sacude una y otra vez el alma y finalmente el regreso al mundo verdadero. La proximidad de la muerte ha trabajado ese cuerpo, sobre todo su parte menos conocida, el alma, cuya consistencia inmaterial parece cada vez menos probable...

27

Una gota de licor. Un hijo que padece de gota no puede dejar de preguntarse qué es lo que se transmite del progenitor a su hijo en el caso de tener también él la enfermedad. No hace falta cruzar guisantes, como hizo más tarde Mendel, para reflexionar sobre lo que cada uno debe a la herencia, que entonces no se conocía con este nombre. El padre sube las escaleras de cuatro en cuatro, es hábil, deportista, monta su caballo de un salto y ataviado con una gruesa túnica a pesar de sus sesenta años y «gira alrededor de una mesa apoyándose sobre el dedo pulgar». El hijo confiesa un cuerpo torpe, tímido, pesado, entumecido... ¡Qué extraña degradación de padre a hijo!

Montaigne sabe que el ser procede de una mezcla de genética, herencia y educación. Una fisiología, una gota de licor seminal y uno transmite a su hijo la enfermedad de los cálculos renales. Pero no transmite al mismo tiempo la destreza, la ductilidad, el entusiasmo por el deporte. Peor

aún, produce un hijo exactamente opuesto al padre... ¡Extrañas lógicas! Dos capítulos del segundo libro anuncian un tratamiento de la cuestión: el octavo, titulado *Del afecto de los padres por los hijos,* y el trigésimo séptimo, titulado *Del parecido de los hijos con los padres.*

En un elogio de las *uniones estériles*, el primer desarrollo aconseja... ¡no ser padre! Con todo, luego agrega algunas consideraciones sobre el tema: es difícil amar a un niño recién nacido; es difícil mantener la libertad cuando se ha elegido procrear; es difícil vivir su vida sin poner la progenie a distancia; es difícil para un padre transmitir sus poderes y sus bienes en el momento oportuno, es difícil hacerse amar... Conclusión: es preferible, al morir, dejar una obra de papel a una obra de carne...

A lo que Montaigne, a pesar de todo, añade consideraciones sobre la transmisión, las herencias, las dotes, los castigos corporales, la edad ideal para contraer matrimonio, la relación afectiva con el linaje propio, todas ellas teo-rías que remiten a momentos dolorosos de su vida personal: el conflicto necesario, tras la muerte de su padre, para comenzar a disfrutar por entero de su herencia; el dinero obtenido a través del matrimonio con Antoinette de Louppes; los dos golpes que recibió de su padre y de su dulzura con Léonore; la edad tardía del matrimonio de su padre... y del suyo; las dificultades afectivas de su propia familia... ¿Quién ha dicho que sólo se piensa bien los propios problemas existenciales?

En otro capítulo se asombra –entre mil cuestiones sin ninguna relación con el tema propiamente dicho– de que el esperma no sea sólo portador potencial de la forma del cuerpo, sino también de los modos de pensar, de las tendencias intelectuales que recibimos de nuestros padres... (Recordemos que el espermatozoide y su función sólo se

conocen en el siglo XIX.) Montaigne afirma que lo esencial de lo que se transmite no se transmite tanto a través de la genética –a pesar de los alaridos de las Alcestes modernas ante la cuestión de la clonación– como de la educación, la transmisión... oral. La naturaleza de cada uno es el resultado de una misteriosa mezcla heredada de cuerpo y alma contra la cual es muy poco lo que se puede hacer...

28

El diván de los «Ensayos». Echado sobre el diván de los *Ensayos,* Montaigne se aproxima muchísimo a numerosos conceptos clave del psicoanálisis moderno. Además de la intuición del inconsciente activo en un cuerpo de carne y de sangre, señala *un instinto a la inhumanidad,* muy parecido a la pulsión de muerte de Freud... Es cierto que Montaigne ve a su alrededor masacres, guerras, persecuciones, ahorcamientos, torturas, hogueras, violencias católicas y protestantes, exacciones laicas y religiosas, pero de ahí a deducir una forma instintiva, es decir, visceralmente arraigada en la carne y el alma humanas, de una fuerza sombría, de una potencia mortífera, ¡bravo!

En otro lugar habla de un *patrón interior,* casi idéntico al ideal del yo freudiano, a partir del cual se organiza la búsqueda de toda subjetividad, a la espera de una estructuración de sí mismo, de su carácter y de su temperamento. Para un individuo que busca su identidad, que ha roto con el superyó de su profesión de magistrado para partir en busca de sí mismo, esta intuición que significa también el nombre del padre, la figura del orden y de la autoridad, juega un papel fundamental, pues formula un punto de tensión indispensable para organizar la búsqueda del yo.

La misma observación: cuando dedica un capítulo entero a la *diversión* –concepto fundamental, porque, en relación con la condición mortal de cada uno, explica, legitima y justifica en Montaigne, pero también en términos absolutos, la posición y la postura hedonistas–, ¿cómo no pensar en la elaboración psicoanalítica del concepto de sublimación? La diversión –como recuerda Pascal cuando se refiere a la diversión...– es útil, escribe Montaigne, para evitar las enfermedades del alma.

¿Que un afecto nos corroe dolorosamente? Trabajemos para desviarlo, para canalizar a través de otros objetos esta energía que, de lo contrario, amenaza con destruirnos y que, sin embargo, puede transformarse en fuerza constructiva. Los *Ensayos* como sublimación, es decir como diversión frente a la evidencia de tener que morir; el hedonismo también como diversión: éstas son las pistas más importantes y de una tremenda modernidad. Léase o reléase *El yo y el ello,* en el que Freud muestra cómo es posible encontrar una energía mortífera reciclada en pulsión constructora...

En otro pasaje de sus meditaciones filosóficas, Montaigne invita a la *purga del cerebro* como remedio para enfermedades que erróneamente se consideran fisiológicas, sobre todo las afecciones gástricas. Contra los médicos charlatanes que se limitan a invocaciones y remedios caseros, propone un tipo de contrato de confianza entre el terapeuta y el enfermo, pues sólo esta confianza está en condiciones de producir efectos fisiológicos reales. ¿No creería uno estar oyendo un elogio de la cura psicoanalítica? ¿Del análisis moderno?

Como si se tratara de un buen lector de la *Psicopatología de la vida cotidiana,* Montaigne presiente también lo que sucede «en el borde del alma» y señala el «tartamudeo del sueño», los «movimientos involuntarios que no derivan

de nuestras órdenes», el «impulso natural», las «agitaciones al margen de nuestro discurso», los «pensamientos que no vienen de uno mismo», expresiones que aparecen después del autoanálisis del famoso accidente ecuestre... Bajo la pluma del vienés, estos movimientos involuntarios (la lengua que se paraliza, la voz que flaquea, ¡y en un personaje oral como Montaigne!) se convierten en lapsus, actos fallidos, olvidos y otras vías de acceso que conducen al inconsciente...

¿Y qué más? La negación freudiana –que Jules de Gaultier llama bovarysmo y que define la facultad de los hombres para creerse distintos de lo que son– también se encuentra en los *Ensayos:* ¿cómo formula Montaigne este defecto? En el capítulo decimoséptimo del segundo libro, titulado *De la presunción,* lo dice explícitamente: habla de «la afección inmoderada merced a la cual nos idolatramos y que nos representa a nuestros propios ojos distintos de lo que realmente somos». ¿Puede haber mejor manera de decirlo? Freud llama negación a un mecanismo de defensa que permite al sujeto no recibir en plena cara una verdad imposible de asumir, como una debilidad, una humillación, una tara capaz de provocar un traumatismo. Montaigne descubre ese defecto cuatro siglos antes de la aparición de una fórmula terapéutica casi definitiva...

Precisemos: Montaigne no inventa el psicoanálisis ni es su precursor. En los *Ensayos* no encontramos el psicoanálisis en estado germinal, en potencia, antes de convertirse en acto con Sigmund Freud. Montaigne no se halla entre los modelos ni entre las fuentes de Freud. Pero las intuiciones del pensador del Périgord sobre la psicología profunda no dejan de asombrar: el inconsciente, la pulsión de muerte, el ideal del yo, la sublimación, la catarsis, los actos fallidos, la negación –cualesquiera que sean los térmi-

nos en que lo diga–, muestran un filósofo, un pensador, pero también todo un psicólogo y antropólogo.

29

El ser para la muerte. Por tanto, el cuerpo es la gran razón. El cuerpo, es decir, algo distinto de una superficial unión de alma inmaterial y carne, en la que ésta es concebida como la prisión del espíritu. La concepción que Montaigne sostiene del cuerpo es más refinada, más radicalmente poscristiana de lo que cabe imaginar: una materia corporal recorrida por flujos, fuerzas, energías, una materialidad cruzada por determinismos que escapan a la conciencia, a la razón, pero que, sin embargo, no obedecen a Dios.

El cuerpo no es portador de inmortalidad. El alma, si existe, da nombre a lo que escapa a la razón razonable y razonante. No hay en los *Ensayos* nada que permita imaginar un espíritu etéreo destinado al paraíso o al infierno. Esta alma de la que habla Montaigne se aloja en el cerebro. (¡Cuando alguien se pretende preocupado por la ortodoxia, la define con menos localización y menos materialidad!) Además, ese cuerpo evoluciona en el tiempo, sometido a la entropía, sujeto, como todo en el mundo, a existir tan sólo un instante. El ser para la muerte y la conciencia de no ser sino para la muerte: esto es lo que define al hombre.

No creo que la experiencia del accidente ecuestre sea una reconciliación con la muerte, pues, en ese caso, ¿qué necesidad había de trabajar en los *Ensayos,* que no son otra cosa que el intento de resolver el problema de cómo hay que vivir, puesto que hay que morir? Mejor aún: ¿cómo

puedo y debo vivir puesto que yo, Michel de Montaigne, voy a morir y lo sé, puesto que he experimentado en toda su proximidad esa verdad que, a partir de entonces, no se ha convertido tanto en serenidad como en proximidad aumentada. El accidente no es una reconciliación, sino una revelación; no una paz adquirida, sino una abierta declaración de guerra.

Desde los veinte años, Montaigne dice experimentar corporalmente el trabajo de la muerte en él: comienzo de la decadencia, anuncio del final. Jamás este problema ha sido resuelto en su vida. Seguramente no en el momento en que más cerca se halla de la muerte, como lo afirma la mayor parte de los biógrafos.

Es cierto que la muerte le pareció dulce, fácil, placentera, pero la excelencia de un ensayo nunca garantiza la excelencia del estreno: aquello fue un ensayo, pero el momento verdadero que permite juzgar, extraer conclusiones, terminar una vida y esclarecer lo que precede, eso era otra cosa. La muerte está aún por llegar. Nosotros sí que lo sabemos: veinticuatro años separan este hápax existencial (1568) del último suspiro de Montaigne (1592). Veinticuatro años, de los cuales veintitrés han sido dedicados a dictar la obra maestra...

30

Filosofar es aprender a vivir. Desde hace cuatro siglos se enseña que Montaigne afirma que «filosofar es aprender a morir». Es cierto... En primer lugar, la idea, la frase, la expresión se encuentran en Cicerón... Luego, hay que entender exactamente lo contrario: «filosofar es aprender a vivir». Mejor aún: es aprender a vivir bien para no temer la muer-

te e integrarla en la vida como algo natural... Pues no se aprende a morir. ¿A aproximarse a la muerte? Sí, ¿y después? Montaigne afirma que con el accidente se ha aproximado el máximo posible. Pero entonces, si con esa proximidad máxima hubiera solucionado verdaderamente el problema, ¿para qué consagrar toda su vida de adulto a los *Ensayos,* en los que se afana precisamente por saber cómo ocupar mejor el tiempo en espera de la última hora?

Ser para la muerte obliga en primer lugar a ser para la vida. Sólo una vida buena y bella, plena, no desperdiciada, permite abordar la muerte con serenidad. Cada vida debe ser vivida de tal manera que no tengamos que lamentar nada de lo que elijamos y que nos gustaría ver reproducida si tuviésemos ocasión de volver a vivir. Esa lección actúa a modo de receta, de principio selectivo, cuando uno vacila, tiembla y no sabe qué escoger o qué querer.

Sólo pensar en la muerte enseña a vivir; lo que se lee también en sentido inverso: sólo pensar en la vida enseña a morir. De manera que la frase de Cicerón popularizada por Montaigne se comprende también invirtiendo los términos: vivir y morir constituyen el anverso y el reverso de la misma medalla. No se vive una sin la otra; no se separan; vivir bien y morir mal se excluyen tanto como vivir mal y morir bien; la existencia y la muerte se leen como el recto y el verso de un mismo folio. ¿Malograr una y llevar la otra a feliz término? Impensable...

31

Morir y tener que morir. La lección del accidente desplaza el problema: Montaigne descubre que morir no es difícil. Un adormecimiento, un deslizamiento, un tránsito dulce, incluso agradable. La conciencia no está allí para dar al dolor su intensidad, su mordacidad, su fuerza. El fallecimiento –sobre ese tema discrepa de La Boétie– parece fácil: uno ya no está allí. Los espectadores, la familia, los amigos, que proyectan ficciones e imaginan dolores que han desaparecido, puesto que la conciencia y la razón no están allí para darles consistencia, son los únicos que sufren.

En cambio, tener que morir, saber que uno va a desaparecer, vivir con este pensamiento, ése es el problema. Como buen alumno de los estoicos, nuestro filósofo piensa que, aunque no podemos actuar sobre la materia misma de la realidad –inaccesible–, podemos intervenir en sus representaciones, modalidades únicas de lo real. Tener que morir, he ahí una representación. Sólo puedo imaginarme muriendo; más aún, una vez muerto, ya no puedo, pues si es cierto que puedo imaginarme cadáver, sólo puedo hacerlo apelando a todo el arsenal del ser vivo: los cinco sentidos, una conciencia clara y una razón en buen estado. Una vez muerto, todo eso ha desaparecido. Incluso cuando muero, los instrumentos útiles para mis representaciones ya no tienen la suficiente eficiencia para fabricar un dolor o un sufrimiento con lucidez.

Por tanto, pensemos la muerte en vida, cuando todavía estamos a tiempo de hacerlo; no vivamos como si nunca fuéramos a morir; evitemos creer que la muerte sólo afecta a los demás, más tarde, no a nosotros, o sólo de lejos; abordémosla en plena forma, en plena salud, voluntariamente, y no obligados por la enfermedad, la edad, la ve-

jez o la agonía; dejemos de creer que la muerte se piensa con los argumentos de la religión y la teología y abordémosla con las armas de la filosofía.

De ahí un reciclaje de las ideas antiguas precristianas sobre este tema: la muerte no es un mal, pero vivir mal sí lo es; no es algo que hay que temer, pues si estoy allí, ella no está, y si ella está, yo ya no estoy; llorar por lo que no se vivirá es tan ridículo como llorar por lo que no se ha vivido; si es breve, no se la ve, y si se prolonga, seguimos vivos; en relación con la eternidad, todas las vidas son cortas, ¿por qué desear un suplemento?; la muerte afecta a todo el mundo, a millones de personas antes de nosotros, millones después, ¡qué vanidad querer ser la excepción!; si uno ha vivido bien, no hay nada que temer; si ha vivido mal, ¿para qué querer prolongar el castigo?; ¿qué sería del mundo si no dejáramos lugar a los que vienen después de nosotros como a nosotros nos lo han dejado nuestros mayores?; una vida inmortal sería un castigo. Y otras recetas filosóficas. Nada verdaderamente nuevo, sólo un catálogo de ideas estoicas y epicúreas. Es verdad que, al no haber cambiado el problema, uno no acierta a entender por qué habrían de variar las soluciones.

En la espera, lo interesante no es morir enseguida, que para eso tenemos tiempo, sino vivir sabiendo que tal cosa ocurrirá. Filosofía trágica, sí, pero no pesimista. Pues Montaigne no ve lo peor por doquier, ni tampoco lo mejor, lo cual haría de él un optimista. Ve la realidad tal como es: trabajada por la entropía, cambiante, fluida y dirigida a la muerte. Para todo y para todos. Esta verdad evidente lleva implícita otra certeza y otro problema: no se trata tanto de morir en vida –que es a lo que invitan las religiones–, creyendo equivocadamente que así se domestica a la muerte, como de vivir plenamente la vida. Lo trágico constituye un

primer momento en el pensamiento de Montaigne, una vía de acceso que conduce al segundo momento, la verdad de su filosofía, su culminación, su coronación: el hedonismo...

32

Odio al dolor. Montaigne lo dice casi en cada una de las páginas de los *Ensayos:* por doquier hay deseo. A menudo agrega: y sin cesar se nos invita a renunciar a él, a no transformarlo en placer. Sin razón fundada, precisa... Montaigne no defiende el goce sin freno, sin límite, inmoderado, permanente y obsesivo. Lo considera conveniente cuando es medido, lo que equivale a decir cuando no afecta a la libertad, la autonomía ni la independencia, sus bienes más preciados..., como para Epicuro...

La medida permite evitar la saciedad, que da lugar al hastío. Tener demasiado, tenerlo todo, no permite una satisfacción simple ni serena. Dos tensiones definen el hedonismo: odio al dolor y amor a la voluptuosidad. Un cálculo de los placeres permite evitar la negatividad y buscar la positividad útil para escapar a las aflicciones y para encaminarse luego a la satisfacción, los dos movimientos constructores de toda alegría.

En el origen de esta invitación a no gozar, Montaigne coloca claramente la religión, o mejor dicho las religiones. En una extraña paradoja, estas ficciones añaden miserias a las que pretenden curar. El cristianismo habla de falta, cuenta la historia de Adán y Eva, insiste en el pecado original y su transmisión de generación en generación y enseña la genealogía de la negatividad a partir de ese momento fatal: trabajar penosamente, sufrir y después morir, parir

con dolor, otras tantas maldiciones que derivan de la funesta voluntad de la primera mujer.

De todo eso no hay ni asomo en Montaigne: ni una palabra sobre esta mitología generadora de catástrofes milenarias. Tres mil páginas de *Ensayos* y ni una sola mención, franca y clara, sobreentendida o capciosa, que respalde esa visión del mundo. Si en ese mundo poblado de griegos, romanos y caníbales, Jesucristo y Dios aparecen discretamente, muy discretamente, Adán falta a la cita. Y también Eva. El filósofo no comulga con esta ficción generadora del ideal ascético occidental.

Allí donde el cristianismo celebra la muerte como ocasión de liberar el alma del cuerpo y el sufrimiento como ocasión para imitar al Crucificado y obtener por esa vía la salvación que se ofrece en forma de anticuerpo celeste, Montaigne enseña la alegría, la voluptuosidad, el placer, la vida, la felicidad. No se trata de transformar nuestro paso por la tierra en expiación, ni de justificar las sevicias que uno se impone a sí mismo: ¿para qué?, ¿con qué finalidad? Vivir exige una sabiduría alegre, nada más.

Constantemente se pregunta Montaigne cómo puede uno detestar la salud y la alegría, maldecir su nacimiento y bendecir su muerte, abominar del sol y adorar las tinieblas. Su asombro no tiene límites ante el ingenio desplegado por los hombres para infligirse daños, aflicción, sufrimientos, dolor. ¿Para qué sirve añadir negatividad a la que ya existe en dosis máxima? ¿Qué justifica ese comportamiento monstruoso, el *heautontimoroumenos** de su querido Terencio?

La naturaleza no enseña semejante cosa: ¡ni los animales, presentes tan a menudo en la *Apología de Raimun-*

* «Atormentador de sí mismo.» *(N. del T.)*

do de Sabunde, ni los salvajes llegados de Brasil a los que visita en Rouen, dan muestras de tal talento para el odio de sí mismo! ¿Se imagina alguien al erizo, la cresa, el elefante, el pulpo o las abejas inventando torturas que autoinfligirse? Y en cuanto a los caníbales, en ninguna parte se los ve fomentar atentados contra sí mismos, su cuerpo, sus vidas...

Las bestias matan, es cierto, pero para alimentarse, nunca porque sí; los hombres, en cambio, se asesinan –incluso refinan el acto practicando torturas– y masacran (bastaba por entonces con mirar por la ventana, pues las guerras de religión hacían furor). Pero sólo los seres humanos gozan con la pulsión de muerte *–ese instinto de inhumanidad,* recuerde el lector...– que infligen y se autoinfligen. Desde las primeras páginas de los *Ensayos* y hasta las últimas, Montaigne declara la guerra al dolor. Ningún dolor es bueno, no defiende ni justifica ninguno. El dolor es lo peor que puede ocurrir, dice. ¡Querer el dolor, como si el que existe no fuera ya suficiente! Pagar en este mundo con sufrimientos un placer muy improbable –el paraíso...–, he aquí un error funesto. ¿Cómo no pensar en el cristianismo?

33

Goce de caníbales. El odio al dolor va a la par del deseo del placer, que es invitación a hacer lo necesario para crearlo, suscitarlo, solicitarlo. Y es allí donde se encuentran los dos movimientos propios de todo pensamiento hedonista: expulsión de lo negativo, del dolor, y elección de lo positivo, el placer. El mal no cura el mal, sólo el bien actúa como cordial eficaz. El remedio no debe ser peor que la en-

fermedad; por tanto, prefiramos el goce, aun cuando todo y todos se coaliguen contra esta idea.

Este placer no es únicamente cerebral, espiritual: el goce del monje en su celda, el del asceta que renuncia... a los placeres, he ahí una paradoja inhallable en los *Ensayos.* El júbilo no atañe al alma separada del cuerpo, sino a la carne en su totalidad, con su parte espiritual: recuérdese que ambas instancias están unidas por una estrecha relación y una íntima costura. La voluptuosidad concierne a los cinco sentidos: beber y comer, ver, mirar, oler, degustar, tocar el mundo, exige del cuerpo la experiencia plena de la totalidad de esas posibilidades.

¿Cómo no defender el placer carnal? ¿Daría Dios un cuerpo, una carne, órganos sexuales, dotaría a los hombres y a las mujeres de libido para que renunciaran a ella? ¿Con qué lógica? ¿Por qué razones? ¡Qué idea tan extraña! Estos dones de Dios constituyen otras tantas invitaciones a aprovecharse de ellos sin complejos ni sentimientos de culpa. Dios no habría ofrecido estas posibilidades a los hombres y las mujeres si condenara que se las convirtiera en realidades. ¿El cuerpo puede servir? Entonces, debe servir. No es pecador, ni malo, ni está condenado. Puesto que puede dar alegría, aprovechémoslo. De ello dan testimonio la obra y la vida de Montaigne...

La demostración de la excelencia del placer está en su origen natural. Para persuadirnos de ello observemos cómo viven los caníbales, de los que se acuerda Diderot en su *Suplemento al viaje de Bougainville:* ignoran la falta, el pecado, la culpabilidad, practican una sexualidad simple, sin hacerse preguntas, no se enredan con prohibiciones, no crean leyes extravagantes para justificar que se infligen penalidades y gozan con el dolor, que no aman. Son sanos y, por tanto, obedecen a lo que la naturaleza enseña; evitarlo,

huir de él... Se dejan llevar por sus inclinaciones y no experimentan placer en la negación del placer, ¡funesta paradoja!

Montaigne apenas cree en el derecho natural, pero comprueba que si hay dos hechos que pueden hacerle dudar sobre esta cuestión, esos hechos son la autoconservación (que invita a huir de lo que puede dañarnos) y el afecto a la progenie. Por tanto, los animales y los seres humanos, si obedecen a lo que la naturaleza les manda, dan la espalda al dolor y buscan el placer de acuerdo con un movimiento natural, antes de todo envenenamiento cultural.

Únicamente la desnaturalización lleva a lo contrario: el odio a sí mismo, el gusto por la negatividad, la pasión mortífera por el sufrimiento, todos estos vicios transformados en virtudes proceden de una perversión, en este caso, cultural. Rechazar la naturaleza, rehuirla, detestarla, querer desembarazarnos de su reino, su ley, creernos mejores y superiores a los animales –cuando obramos peor que ellos–, he aquí el error, pues ninguna bestia da muestras de tanta locura como para amar lo que puede llevarla a su perdición.

Si la filosofía tiene sentido, si busca una verdad, tiene que encontrarla en la naturaleza: reencontrar su camino, su sentido, sus lecciones y sus enseñanzas. (Dicho sea de paso, lo contrario de la posición judía...) A tal punto está pervertida la cultura que, en lugar de contestar a la pregunta por el soberano bien con la voluptuosidad, da una multitud de respuestas, todas ellas opuestas a esta verdad de sentido común. Montaigne se divierte incluso citando a Varrón, el autor de una singular contabilidad. No cabe duda de que los filósofos aportan soluciones a la pregunta: ¿qué se debe buscar como fin de los fines? Pero resultan demasiadas, pues el autor de las *Sátiras menipeas* llega a contar ¡doscien-

tas ochenta y ocho!, tantas como sectas filosóficas.

Ahora bien, desde las primeras líneas del famoso capítulo titulado *Que filosofar es prepararse a morir,* Montaigne da la suya, que le parece la única: «el placer es nuestro fin»... Piensen lo que piensen los sacerdotes, los filósofos que les hacen compañía, la gente común, los unos, los otros, el Papa, el rey, los hombres, las mujeres, los cortesanos refinados o los toscos campesinos, los lectores de Platón y los amantes de Agustín, los turiferarios de la Iglesia y los glosadores de la *Suma teológica,* los sagaces, los eruditos y los lectores propietarios de bibliotecas, los leñadores analfabetos de la profundidad de los bosques, los seres humanos deben tender en la vida a lo que la naturaleza les indica: la voluptuosidad. Para colmo, también la búsqueda del placer es un placer...

34

La voluptuosidad y su compañero íntimo. Es posible que Montaigne tuviera en mente su caída del caballo cuando defiende este *leitmotiv* del libro: placer y dolor están en parte unidos. Eros y Tánatos –para decirlo en términos contemporáneos– están íntimamente interrelacionados. Para demostrarlo, afirma que la alegría extrema parece más severa que dichosa. Hace la misma observación para la extrema satisfacción. Finalmente, analista de la psicología profunda, nuestro hombre descubre incluso que a menudo la gente encuentra verdadero placer en la melancolía. Lo experimenta decenas de veces en su propia persona: después de una enfermedad, de dolores, de un sufrimiento –piénsese en las incontables crisis de gota y en su enfermedad de cálculos renales...–, el placer parece más intenso. La

pulsión de vida y la pulsión de muerte parecen regidas por lógicas imbricadas. El dolor parece existir para dar todo su valor a la voluptuosidad.

Es lo que ocurre con la peste: ante estos cuerpos que caen como moscas, que se pudren en el mismo lugar en el que mortalmente se desploman, descompuestos por doquier en las aldeas, comidos por los cuervos, despedazados por los perros vagabundos, hinchados por el sol del verano, ante el espectáculo de las colonias de pobres diablos errabundos por los caminos con sus carretas y sus familias, todos afectados por la muerte de parientes o amigos, uno mismo con miedo a contraer la enfermedad y morir a causa de ella, se otorga a la vida un valor máximo y al placer una función cardinal. Puesto que vamos a morir, gocemos: la lección vale desde toda la eternidad y hasta el fin de los tiempos.

Todo el sentido del hedonismo montaigneano se encierra en esta lógica: el tiempo que fluye invita a la eternidad de un presente intensificado por el júbilo; la fluidez de todo lo que pasa llama a la inmovilidad en todo lo que permite la voluptuosidad; la muerte, operativa en nosotros desde el nacimiento mismo, obliga a la construcción de resistencias alegres; la filosofía trágica, marcada por la verdad de la entropía, justifica la formulación de un gay saber expansivo; el accidente ecuestre demuestra la precariedad de toda existencia y convierte a la práctica de una vida volcada a la felicidad; la enfermedad, ese cálculo imposible de expulsar con la orina, supone que al margen del dolor y a causa de él, uno ríe, disfruta, come, bebe y bromea. En una palabra: el morir no tiene más que un tratamiento posible: vivir. ¡Y para un buen morir no hay nada mejor, mientras se espera, que un buen vivir!

35

En camino con Epicuro. La práctica hedonista apela a una teoría. Uno de los momentos fundamentales de ésta consiste en la aritmética de los placeres que ya presentara Epicuro. El filósofo del Jardín invitaba al placer, es verdad, pero no a cualquier placer y en ningún caso si había que pagarlo con displacer, cualquiera que fuese. Gozar, sí, pero no si para eso hay que sufrir. De ahí un elogio de la abstinencia si el goce engendra sufrimiento o dolor, por mínimo que sea.

Con esta lógica, el dolor puede encontrar justificación: si es el precio a pagar por una alegría futura. Ejemplo: privarse de un alimento agradable pero peligroso para el equilibrio cuando se padece de cálculos renales. Por tanto, llevar un régimen alimentario: he ahí un displacer deseable, pues evita uno mayor y, como consecuencia de esta evitación, tiene lugar un beneficio de alegría en provecho de quien ha calculado sus placeres y ha apostado al número ganador en el juego hedonista.

La evitación del dolor es un placer importante. A menudo se caricaturiza el hedonismo como una filosofía que buscaría el placer a cualquier precio, incluso el de sinsabores para uno mismo o para los demás. Se ignora que la mayor parte del tiempo se mueve ante todo en el terreno de la prevención de dolores, lo que supone una preferencia por situaciones que excluyen dificultades futuras. Con mucha frecuencia, construir el placer equivale a ponerse en condiciones de no tener que sufrir disgustos fácilmente identificables: el matrimonio, la paternidad, las responsabilidades públicas y privadas, la riqueza, los honores, la gloria, otras tantas trampas a evitar si uno quiere conservar la serenidad. Montaigne se adhiere a esa colección de indicaciones profilácticas...

Sin embargo, para evitar las aflicciones no basta con no ponerse en la situación de una persona que tendrá que afrontar dificultades, problemas y, por tanto, dolores. Eso es demasiado sencillo. Pues la muerte, la enfermedad y otros golpes de la suerte no dependen solamente de nuestra buena voluntad. Las «arenillas en los riñones» del filósofo –son sus palabras...– no dependen de su decisión. En cambio, el poder de su voluntad sobre esta representación, que eso es toda enfermedad, sí que depende de su decisión. Montaigne no puede impedir el mal fisiológico, pero puede trabajar sobre él y no consentir que el dolor obtenga más de lo que ya ha obtenido. Pues el dolor es también –y por encima de todo, según los partidarios del Pórtico– una construcción mental. Pero el gobierno de una parte estropeada del cuerpo (los famosos riñones...) por esta otra parte que lleva por nombre alma, depende de un ejercicio espiritual, mental, cognitivo o, para decirlo con una sola palabra, filosófico. Lección en la más pura tradición estoica...

El trabajo tiene límites evidentes, sin duda, y Montaigne en primer lugar, que no es precisamente inocente, ha sufrido lo suficiente para saber que, en medio de una crisis aguda, la lectura de las *Cartas a Lucilio* produce un efecto muy limitado... Dado que lo que en semejante momento deseamos no es precisamente ir a la biblioteca a buscar el susodicho libro. Sin embargo, aún con límites, ese cordial del querer educado y dirigido por la voluntad no deja de producir una disminución del dolor. Y siempre vale la pena intentar cualquier reducción de la negatividad, por ínfima que sea.

Con el tiempo, el aumento de las crisis, los dolores y su intensidad, Montaigne corrige su elogio del heroísmo estoico. Si es de naturaleza libresca, este heroísmo produce

los mejores efectos; pero otra cosa muy distinta es en la realidad. Pues el problema planteado estriba en la unión del trabajo filosófico en su biblioteca y la producción de efectos visibles, comprobables, que es como se observan los progresos en filosofía... El ensayo no exige a nadie que resuelva nada: la obligación recae en el andar, no en el resultado.

36

Tres simios filosóficos. Todo el mundo conoce la figura que representa tres monitos, uno que se tapa los ojos con las manos, otro la boca y el tercero las orejas, y que transmiten una sabiduría oriental que muy pronto se hizo sabiduría popular: no ver nada, no decir nada, no oír nada. O, en todo caso, ver, pero no decir lo que se ha visto; oír, pero no desvelar lo que se ha oído. No dejar de tomar nota de la villanía del mundo, de la maldad de los hombres, de la hipocresía y la trapacería de la gente, pero abstenerse siempre de formar parte de ello.

Montaigne ha practicado esta sabiduría y, al parecer, le ha dado buen resultado... En los *Ensayos* confiesa haber visto a su gente cometer hurtos en sus tierras y en su castillo, apartar legumbres de su huerto o grano de su granero y llevarse a su casa tales o cuales bienes. Pero prefiere no decir nada para no provocar molestias. Nada de eso tiene verdaderamente importancia: un poco menos de fortuna, ¿y qué?

Lo esencial no es eso, sino su tranquilidad y su serenidad, que se verían mermadas si por ventura se le ocurriera pedir cuentas, justicia o reparación. Montaigne se jacta de no haber recurrido nunca a la justicia. Por haber tenido

contactos con el mundo tribunalicio durante trece años, no ignora que la justicia no es precisamente justa y que más vale no tener trato con ella... Dice haber visto a menudo condenas más criminales que los crímenes... ¡Ya entonces!

Una banal historia de cuernos muestra cómo se comportaba Montaigne: ver, oír, no decir nada, ciertamente, pero –método supremo– hacer saber que se sabe, y luego no decir nada. Así, cuando muere su hermano en un accidente mientras juega a la pelota, buscan por todas partes su cadena de oro para repartirla en la sucesión. Pero no la encuentran... En su condición de hermano mayor, Montaigne preside el reparto. Pide que se busque en el cofre de su mujer. En efecto, allí se encuentra la joya. Antoinette, la madre del filósofo, salva a su nuera asumiendo la responsabilidad por el sitio en que está guardada la cadena. Montaigne presta su acuerdo, pero consigue que esta versión quede registrada por un notario en presencia de los tres hermanos...

A partir de ese momento, no hay necesidad de ir muy lejos a buscar los pasajes de los *Ensayos* en los que Montaigne teoriza la infidelidad conyugal precisando que todo el mundo ha sido, es o será cornudo, si no es que todo el mundo ha puesto, pone o pondrá los cuernos a su cónyuge. ¡No vale la pena molestarse por tan poco! Ante todo, la honestidad no es lo mejor repartido del mundo; luego, una mujer es virtuosa mientras no se le haya dado una oportunidad de dejar de serlo. Lo mismo vale para los hombres...

Lo esencial, agrega el sabio bien informado –¡por cornudo y por haber puesto los cuernos!–, es la discreción. Incluso el secreto. En una de las fórmulas en que se destaca, agrega que un buen matrimonio supone «una mujer ciega y un marido sordo». Hay para hacer compañía a los mo-

nos... Pero también, con qué aclarar sobre el terreno lo que supone la teoría hedonista: no construir la negatividad dándole ocasión de surgir. Básicamente, impedir todo lo que, indefectiblemente, genera pasiones tristes, dolores, sufrimientos. Dejar hacer, dejar decir, no ser ingenuo y saber preservar lo que importa ante todo: la serenidad.

37

Eludir una pasión oscura. Finalmente, la última técnica para evitar el dolor: no escoger como punto de comparación lo que está por encima de uno. Mirar más bien hacia abajo. Comparar la propia dicha con los afortunados más o mejor dotados, ofrece una ocasión de sufrimiento; en cambio, compararse con los más desafortunados es un método útil. En comparación con Creso, la humanidad entera puede considerarse y sentirse pobre, ¡incluso paupérrima!

La sabiduría quiere que apartemos la mirada de lo que nos hace sufrir cuando la comparación es dolorosa. Montaigne ya ha hablado del *patrón interior* y de la negación; sabe en qué medida el cotejo de uno mismo con modelos imposibles de alcanzar produce sufrimientos. En este juego, todos se pierden y se frustran. Maldecir un dolor propio simplemente porque nuestro vecino no lo padece nos hace sufrir más aún y nos impide atacar nuestro mal allí donde reside.

Si se toma como unidad de medida a la gente modesta, insignificante, humilde, sin diplomas, uno no sufre por no ser más rico; si pensamos en los enfermos que sufren desde hace más tiempo que nosotros y de manera desesperada, sin salida, se apacigua un poco nuestro dolor. Mon-

taigne ha leído a Lucrecio, al que a menudo menciona –erróneamente– para disfrutar de la espantosa comprobación de que existe en el hombre una extraña facultad para gozar con la desgracia del prójimo, una alegría maligna en verlo padecer un dolor si uno mismo no lo padece en carne propia.

A partir de esta oscura pasión –extraer placer del displacer del otro–, de la hay que alejarse imperativamente, construyamos una técnica luminosa: sepamos contentarnos con lo que tenemos cuando podría ser peor. Sabiduría que, es cierto, algunos encuentran somera y popular, o bien la transforman en fórmula de sentido común; no obstante, probemos: en materia de ética, lo único que merece desprecio son las recetas ineficaces.

38

Una cultura del cuerpo. El cuerpo en el que creemos vivir inocentemente es cristiano: la carne es producida por los discursos histéricos de Pablo de Tarso, formateada por la Iglesia católica apostólica romana, embebida en agua bendita, trabajada por los grandes miedos y las grandes angustias que ha destilado un catecismo que se apoya en la falta, la culpabilidad y el pecado original. Inconscientemente, padecemos la Ley judeocristiana. En nuestra relación con el otro sexo, en nuestro deseo y nuestro placer, actuamos como cristianos, aun cuando nos creamos ateos, agnósticos o incrédulos.

Montaigne crea un cuerpo ateo antes de la aparición del epíteto, un siglo después... Ateo no porque niegue a Dios con la misma feroz voluntad de quienes afirman su existencia, sino a la manera epicúrea: con una relativa in-

diferencia. Que Dios o los dioses existan o no es algo que no tiene ninguna importancia... Si existen, no se preocupan en absoluto de los hombres, de su destino ni de los detalles de su vida cotidiana; si no existen, no hay nada que agregar. En el ambiente de la época están en preparación las vacaciones que se dará a los dioses y a Dios...

«Cuerpo ateo» define ante todo un cuerpo que rechaza el dolor en cualquiera de sus formas: nada, ninguna lógica de la salvación, justifica el sufrimiento. El cuerpo no tiene nada que ver con el más allá, sino que le afecta esencialmente el aquí y ahora. ¿El cielo? Una ficción. ¿La realidad? La muerte, la vida, la finitud, la entropía y el cuerpo que tenemos a nuestra disposición. Nada más. La voluptuosidad: he ahí la finalidad de toda existencia. Montaigne propone ir a buscarla en el mundo de su infancia, ese mundo que habla latín. ¿Se acabaron sus años juveniles en el castillo? Poco importa: queda la biblioteca, la habitación donde dicta y habla, transformada en vientre materno en el que reconstruye el paraíso perdido.

Trabajado por la muerte, perforado por ella, parte en busca de una sabiduría que supone el conocimiento de sí mismo para adaptar la filosofía a su temperamento, o, en sus propias palabras, «deducir su metafísica de su física». La construcción de los *Ensayos* supone ese desvío, a la salida del cual puede responder a la doble pregunta: ¿quién soy? y, tras la huella de ésta, ¿qué puedo esperar? Para hacerlo, la meditación de los antiguos le proporciona la ocasión de su empresa existencial.

Del *Micheau* que habla latín con sus padres convertidos a la lengua de Cicerón en su castillo, al Michel que firma ese único libro –mil quinientas páginas en veinte años, poco, al fin y al cabo...–, ha tenido que pasar por una biblioteca y recurrir a la mediación de los sabios, escritores,

pensadores, filósofos y figuras fundamentales de la antigüedad. ¿Para llegar a qué? Al elogio de la gente sencilla, los campesinos simples, los lugareños analfabetos, pero sabios sin haber leído jamás una sola línea de Séneca ni de Plutarco.

Estos hombres sin cualidades, estos seres anónimos que aparecen discretamente y desaparecen con menos ruido aún, son el modelo de este personaje singular que no se califica de filósofo, pero que, así y todo, define la filosofía como la actividad que justamente se burla de la filosofía. ¿Para qué meditar sobre las *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* si es para afirmar como conclusión la excelencia de la vida de los hombres modestos, discretos, integrados en la naturaleza? La de sus padres de crianza durante sus dos primeros años de existencia...

A Montaigne le encanta la sobriedad, la sencillez, la austeridad, el rigor. En vano buscaríamos elogios de Atenas en los *Ensayos.* En cambio, el filósofo no pierde ocasión de ensalzar los méritos de Esparta, que enseña a sus súbditos la autonomía y la autosuficiencia. La historia del niño de Lacedemonia que prefiere morir con el vientre roído antes que confesar que tiene un zorro bajo la túnica, propone una historia emblemática para celebrar el coraje, la valentía, el heroísmo en la vida cotidiana, virtudes austeras que definen la base de sustentación de la exigente ética de Montaigne.

Esta moral de la rectitud no es incompatible con una regla de juego epicúrea. Por el contrario. El Pórtico y el Jardín nunca están muy lejos de la Torre, sino en construcciones cercanas de un mismo castillo existencial. En uno de los capítulos del tercer libro, Montaigne reivindica tres campos de relaciones sociales que le han permitido llevar una vida feliz. En él se encuentran un elogio de la amistad,

una celebración de las mujeres y una defensa de los libros. Tres momentos idóneos para generar ejercicios espirituales. Tres usos del cuerpo que goza.

39

El falso mármol de la amistad. Las páginas de Montaigne sobre la amistad se han inmortalizado como monumento nacional. Incluso internacional. A menudo se las tiene por tal sin interrogarse sobre el papel de la ficción, la reescritura de la historia y la fabricación de una mitología –conscientemente o no–, de la que puede hacerse responsable a Montaigne. ¡Él y La Boétie reciclan a Aquiles y Patroclo, a Orestes y Pílades! He aquí una medalla acuñada para la eternidad, un mausoleo de mármol, un cielo raso pintado como una Capilla Sixtina del Périgord...

Jamás Montaigne se muestra más platónico que en estas páginas, en las que hace juegos malabares con los grandes clásicos: en este famoso capítulo veintiocho del primer libro se encuentra una hábil estructura en red entre una historia personal y un vademécum de las grandes páginas, los grandes textos, las grandes ideas de la amistad que defendieron Platón en *Lisis,* Epicuro en las *Máximas,* Cicerón en *Lelio* y Séneca en las *Cartas a Lucilio.* Un pasaje sobre La Boétie, otro que retoma el discurso antiguo sobre la amistad, y vuelta a empezar. El conjunto teje un ejercicio de estilo que atraviesa los siglos con el éxito que conocemos.

Pero la amistad no existe como idea pura, como concepto, como cosa en sí; desde Aristóteles, se sabe, no existe la Amistad, sino sólo pruebas de amistad. ¡Porque era él, etc.! ¡Nos conocíamos antes de encontrarnos! ¡Esta santa

unión que sólo existe una vez cada tres siglos! ¡Tan completa y tan perfecta! ¡Confiar más en el otro que en uno mismo! ¡Un alma en dos cuerpos! ¡El amigo verdadero, cosa dulce! Ya conocemos la canción, ¡hace tanto tiempo que se tararea en los manuales de literatura de Lagarde y Michard y en los institutos!

Sin embargo... Sin embargo, cuando se trata de ser verdaderamente amigo, de dar realmente una prueba de amistad, de demostrar efectivamente que uno se mueve en la excepción, de estar a la altura del mármol esculpido, ¿por qué sustraerse? Pues Montaigne dice que escribe los *Ensayos* porque le falta La Boétie (y no sólo, pues, para sus padres y los amigos que le sobrevivan como anuncia el inicio...; pese a lo cual no renuncia a ediciones que superan ampliamente el círculo de lectores anunciados). Afirma redactar este libro sin par para colocar en él, como en un tabernáculo, el libro de La Boétie, ese sublime *Discurso sobre la servidumbre voluntaria.*

Lo que no hace, tras denigrar la obra: ejercicio de estilo, trabajo de juventud, obrita sin pretensiones, trabajo de compilación, ¡y lo dice Montaigne! ¿La verdadera razón? En plena guerra de religión, el incendiario *Discurso* sirve a los entusiastas de la libertad, la novedad y las revoluciones políticas...; una idea que a Montaigne no le gusta. En consecuencia, renuncia y coloca en esa tumba vacía un ramo de flores secas, veintinueve sonetos de juventud insulsos y laboriosos. Traición al amigo muerto. Antes están para él la tranquilidad de su país, el orden, que el tributo rendido a la memoria del amigo perdido...

40

El plural de la palabra amigo. Cuando no se halla en el campo de la retórica, útil para inventar una historia que reescribe bajo el dominio de su fantasma –seis años de existencia, dos de ellos de separación y una muerte que pone fin a una historia de todos modos condenada a la disgregación, como todo lo que sufre la ley de la entropía–, Montaigne vive sin mucha elegancia sus historias de amistad fuera del terreno ocupado por La Boétie. Como si quisiera borrar la realidad, esto es, la existencia de otros amigos después de la muerte del Comendador al que se ha erigido una estatua.

¿Qué es de Pierre de Brach, autor de una magnífica carta sobre la muerte del filósofo? ¿Y de Charron, el sacerdote libertino al que Montaigne ofrece un libro prohibido, el *Catecismo* de Bernardo Ochino, obra que ataca al Papa y que su futuro ex propietario firma tras haber escrito en el interior: *liber prohibitus...?* El mismo hombre al que deja en herencia su escudo de armas y su biblioteca, y, por tanto, la de La Boétie. ¿Y Florimond de Raemond, a favor del cual renuncia a su cargo en el Parlamento de Burdeos?

Es inútil buscar en los *Ensayos* los nombres de estos tres amigos... Sin embargo, parece que Montaigne les debiera muchas horas dichosas, alegres, felices, en sus tierras del Périgord. Y momentos más reales que ficticios, más montaigneanos que platónicos. Conversaciones sobre caza y política, sobre religión y mujeres, sobre filosofía e indiscreciones, sobre literatura y caballos... Pero para no mancillar el mármol, calla prudentemente los nombres de sus amigos reales, encarnados, terrenales. Más vale dejar creer que la palabra *amigo* ignora el plural.

Al escribir sobre La Boétie, Montaigne muestra lo me-

nos montaigneano de sí mismo: él, tan preocupado por la realidad, lo concreto, tan lúcido, tan severo como moralista informado de las imperfecciones y los mecanismos del alma humana, inventa una historia platónica y, al poner tan alto el listón, hace imposible la práctica concreta de una amistad real, viable y menos ideal. Sobre este tema, platoniza, crea un mito, idealiza, lo llena todo de humo: opera exactamente en contra de aquello en lo que habitualmente se destaca: la desmitificación...

Injusto con sus otros amigos, frío en la sombra del muerto de Sarlat, Montaigne confiesa el placer que es para él conversar con hombres ingeniosos. Es difícil no imaginarlo hablando de su época, su familia, su vida privada, su intimidad y todo lo que alimenta las conversaciones llenas de complicidad con los amigos... Palabras que se ha llevado el viento... La materia de esas conversaciones constituye lo que falta en los *Ensayos.* Son su silencio...

41

Besos en el bigote. Sobre las mujeres, Montaigne tampoco da nombres... Son muchas las que merecen dedicatorias de capítulos de los *Ensayos.* En cambio, ningún hombre. Nunca rompe de verdad; el matrimonio no lo priva del todo de su libertad; no podemos hacer como si nunca hubiera dicho nada de su naturaleza voluptuosa, libidinal y activa. Para imaginar cómo es su vida amorosa, afectiva y sexual hay que rellenar los blancos del libro en el que dice contarlo todo. El «gusto por los besos que quedan en los bigotes» da testimonio de ello: la voluptuosidad nunca fue para él un concepto vago, sino una realidad tangible, sensual...

¿Ha besado con fervor a Marie de Gournay, que aparece en la obra como su *hija adoptiva,* palabras escritas probablemente por ella misma para dejar su imagen grabada en el mármol de una edición definitiva? No se sabe... Todo fue muy «casto», según dice él. Podemos creerle si recordamos su condición sexual cuando se encuentra con ella, de veintidós años contra los cincuenta y cinco de Montaigne a la sazón. Pero el filósofo también afirma que le da placer acariciar toda la noche a una mujer cuando no se puede hacer nada mejor... ¡Su resistencia habría sido heroica! Y jamás ha recomendado el heroísmo a ese respecto...

42

Con las mujeres, para ellas. En relación con las mujeres, Montaigne sostiene las ideas de su época. Fuera de contexto, se encuentran evidentemente juicios clásicos acerca de su vanidad, su ingenuidad, su obstinación, su carácter colérico, su naturaleza celosa, su inestabilidad, su incapacidad para resistir la adulación, su pasividad, su debilidad. Pero de los hombres habla con la misma fría lucidez... Para no ser misógino no basta sobresalir en la exhibición de filoginia, que es otra forma de desprecio a las mujeres. Es suficiente la igualdad: ni la desigualdad de los falócratas, ni la de los aduladores del bello sexo. Montaigne analiza las pasiones humanas. Las mujeres no salen puras y sin tacha de su análisis, por supuesto, pero tampoco los hombres...

En cambio, Montaigne pone de manifiesto una grandeza real –como cuando trata la cuestión de la tortura, del colonialismo, de la brujería...– al afirmar sin ambages que

no hay diferencia de naturaleza entre los hombres y las mujeres, sino únicamente desigualdades construidas por la sociedad. Afirma que la sociedad ha sido producida por los hombres, para ellos y a su comodidad. Y que las mujeres pagan el precio más alto. La instrucción, la institución y el uso, he ahí lo que engendra la misoginia, dice nuestro autor. Nada más que eso. Que no se busque en los genes la ficción de un eterno femenino o de taras irremediables; cuando las mujeres son mediocres, lo son a causa de lo que los hombres hacen de ellas. Pensar de esta manera en pleno siglo XVI, ¡bravo!

Puesto que los hombres construyen el mundo para su uso, las mujeres pueden desobedecer las leyes que no les son convenientes... Montaigne se convierte aquí en lector perspicaz y eficaz de... La Boétie. En cierta manera, retoma la idea central del joven y genial filósofo desaparecido prematuramente: estad decididos a no servir y seréis libres. No aceptéis las cosas que los hombres os cargan sobre las espaldas, liberaos... En el fondo, esto es lo que se dice; en la forma, leamos atentamente: esta invitación feminista exige una mirada maliciosa...

Ejemplos: Montaigne considera ridícula la obligación que se exige a las mujeres de conservar la virginidad hasta el matrimonio; se subleva contra las relaciones sexuales que los maridos exigen de sus mujeres sin el consentimiento de éstas; considera que ellas tienen tanto derecho al placer sexual como su pareja; también piensa que el adulterio no debe ser privilegio de los varones, basta con que las esposas mantengan la discreción; por último, celebra la dulzura de la intersubjetividad sexuada... ¿Quién lo dice mejor? Sobre todo en esa época, en que el cristianismo manda las mujeres a la hoguera con el falaz pretexto de trato con el diablo...

Lo que Montaigne teme en las mujeres –pero igualmente en toda relación...– es su facultad para mermar la potencia de los hombres, su amenaza a la libertad, la autonomía y la independencia, que para el filósofo son los bienes más preciados. Sabe que el matrimonio –que acepta, pero en formas singulares– lleva casi siempre a la paternidad, y que el ocio, tan precioso para el trabajo filosófico, se volatiliza de golpe. El temor a la vagina dentada, a la castración –para decirlo en términos freudianos–, anima a este apasionado de la libertad. ¿Quién puede quitarle la razón?

43

El uso de las mujeres. Sobre este tema piensa como epicúreo convencido: en los *Ensayos* afirma no haber acudido a prostitutas más de lo razonable. Se cree que durante su largo viaje –dos años lejos de la familia– recurrió a ellas de forma regular. En este sentido, se convierte en discípulo de Lucrecio y piensa que si la libido amenaza, si obstaculiza el trabajo sobre uno mismo, la sabiduría y la reflexión, la primera mujer que se encuentre es válida. En tales casos, el burdel se convierte en excelente remedio y en auxiliar filosófico...

Por lo demás, en el terreno de la sexualidad no hay nada prohibido, salvo lo que pueda poner en peligro el equilibrio obtenido con trabajo y paciencia. No se trata de hacer añicos una tranquilidad obtenida con esfuerzo a causa de una falda que pasa... Es cierto que Montaigne prefiere una sexualidad acompañada de afecto, pero nada impide los sentimientos por la mujer venal con la que se ha experimentado placer.

Discípulo de Lucrecio, lo es también cuando celebra lo que he llamado pareja ataráxica: en las antípodas del matrimonio por amor (este oxímoron tan malo para el matrimonio como para el amor), elogia los méritos del matrimonio de conveniencia. ¿Qué filósofo podría reprochárselo? Asociar la cohabitación y la pasión pone en peligro la una y la otra: no hay duda de que es preciso que la persona con la que se cohabita sea alguien por quien se abriguen sentimientos, pero seguramente no un amor apasionado, tórrido, sexual, libidinal; de la misma manera, se tendrá cuidado de no compartir techo con la mujer amada con fervor incandescente..., so pena de rápida extinción del incendio...

La pareja ideal en el matrimonio –no el suyo, probablemente– supone la dulzura, el placer que dos personas experimentan en estar y vivir juntas. La sexualidad cumple una función higiénica. Ni demasiado, ni demasiado poco, sino justo lo necesario para evitar la carencia. La disociación entre el amor y la sexualidad parece una idea antigua, romana en realidad. Léase o reléase a Ovidio y *El arte de amar.* Y Lucrecio, evidentemente. De hecho, es una idea de vanguardia.

44

La gloriosa obra maestra. La intersubjetividad hedonista de Montaigne apunta a la construcción de un placer que no sea alienante. Con la amistad vivida, y no reconstituida en el ideal del recuerdo del amigo muerto; en el comercio de las mujeres, gracias a las alegrías corporales fáciles y puntuales, pero sin consecuencias nefastas para la autonomía; en una historia llamada a durar toda una vida,

pero sin las voluptuosidades delirantes; en la frecuentación de los elegidos que permiten construir la libertad y la alegría, se encuentra materia como para ocupar toda una existencia.

A todo esto agregamos el trato con los libros. Pues la frecuentación de los seres humanos no es suficiente por sí sola para que un hombre sea feliz. Los libros no se utilizan por pedantería, sino con el propósito de construir lo que Marco Aurelio llama *ciudadela interior,* que tiene en la Torre la mejor metáfora posible. Esta Torre que contenía los libros consultados por Montaigne, pero también el libro dicho y dictado para buscarse y encontrarse. Las bibliotecas no sirven más que para eso, para ofrecer ocasiones de meditar, pensar, reflejar su vida, su existencia. De lo contrario, no merecen que se les dedique un solo segundo de esfuerzo.

Los *Ensayos* son ensayos de sí mismo y, finalmente, hallazgo. De eso da testimonio el libro entero, incluso en curso, incluso reelaborado sin cesar y hasta la muerte, único límite posible. Pues en estas páginas sublimes, Montaigne ofrece en desorden un material con el que es posible construir una ética, es decir, algo con lo cual gobernar con finura y precisión la mejor distancia entre uno y uno mismo, entre uno y los demás y entre uno y el mundo. Y eso en los detalles de la cotidianidad.

Encontrado este equilibrio, realizada esta eumetría –*metriopatía,* según los antiguos–, la vida puede llegar a ser alegre, feliz, voluptuosa, magnífica, soberbia, deseable. Una vida de sabio, de filósofo, de paz, de serenidad. De ataraxia, sin duda, pero también de algo más: una vida dulcemente placentera. ¿El signo que se ha logrado? El deseo de revivir lo que se ha escogido si se tuviera que volver a vivir. La grande y gloriosa obra maestra de una vida conve-

nientemente vivida se construye. Ésa es precisamente la tarea de la filosofía hedonista: construirse como una ponencia que querría repetirse tal como es, tal como fue, para no tener que gozar menos ni más.

45

La muerte del sabio. Muy pronto, Montaigne sabe que la muerte es el gran problema, tal vez el único. Que todos los demás son tan sólo variaciones sobre el mismo y perpetuo bajo continuo. A poco de comenzar el libro, lo convierte en ocasión arquitectónica de toda existencia: da sentido al resto, color al conjunto, y termina de dar forma a lo que la vida esboza en rasgos generales. El momento último da coherencia a todos los que le preceden. De ahí el interés que para el filósofo tiene el morir... en cuanto filósofo, como se acostumbra decir de quienes aceptan el último golpe de la suerte sin protestar ni lamentarse, con serenidad. ¿Cómo muere Montaigne, él, a quien se conoce por este estribillo filosófico según el cual filosofar es aprender a morir? Veinte años consagrados a este tema, horas de lectura y de meditación, pensamientos ininterrumpidos, reflexiones sobre su cuerpo enfermo, que lo abandona trozo a trozo, de los cálculos renales a la impotencia pasando por su famoso accidente ecuestre: ¿la excelencia de un ensayo general asegura la perfección del estreno? Pues este momento sin parangón no se ve afectado por la improvisación ni por el temblor de la mano.

Los amigos dan fe de ello. Pierre de Brach, por ejemplo, cuenta en una magnífica carta a Juste Lipse –así como Montaigne había contado a su padre la muerte de su amigo Étienne de La Boétie– cómo murió Michel de Montaig-

ne el 13 de septiembre de 1592. A ella le ha seguido la iconografía: un lienzo del siglo XIX, por ejemplo, capta el instante en que Montaigne deja el mundo. Y todo converge: el filósofo cristiano y romano muere como católico discípulo de Catón. Todo en orden desde el punto de vista de la historia... y de la mitología...

Su muerte no lo sorprende: ni un rayo que lo fulmina sin tiempo para darse cuenta –paro cardiaco, aneurisma–, ni un accidente del tipo cabalgata fantástica por el bosque, ni tampoco un asesinato del que, si hemos de creerle, se salvó dos veces, una en el bosque, donde los bandidos le interceptaron en un camino, y otra en su casa, donde su valentía y su decisión desalentaron a los asaltantes. No. Muere sabiendo que le ha llegado la hora: le queda tiempo para ver aproximarse a la muerte y mirarla fijamente. ¿Era Epaminondas su héroe? A él se une en la misma fraternidad viril.

Si hemos de creer a su amigo Pierre de Brach, el paso del tiempo había consumido su cuerpo. La enfermedad le hacía la vida verdaderamente imposible. Su padre había muerto de los mismos cálculos que le hicieron sufrir durante años. En aquella época no se operaban ni se curaban: el agravamiento amenazaba sin posibilidad de remisión. Sin embargo, a los cincuenta y nueve años se imagina viejo desde años atrás, pero trabaja todavía y siempre en el momento de partir. Únicamente la muerte podía acabar al mismo tiempo con el cuerpo del filósofo y los *Ensayos,* este otro cuerpo filosófico. Inacabado en vida de su autor, su razón misma de ser, el libro se cierra tras el último aliento de Montaigne.

Allí están sus amigos: Florimond de Raemond, historiador que le sucede en su cargo en el Parlamento; Pierre de Brach, poeta y abogado de Burdeos; Anthony Bacon,

hermano del futuro canciller; Pierre Charron, eclesiástico, campeón de la Liga en su tiempo, heredero de las armas de Montaigne y autor de un *De la sabiduría* que, a partir de los *Ensayos,* hará mucho a favor y en contra de la reputación del filósofo. Pide que acuda a su lado la gente de los alrededores. A algunos les paga sueldos, deudas y otras pensiones para evitar inconvenientes de cobro que él suponía inevitables después de su muerte. Demuestra así ser un gran señor y un fino moralista, en el sentido que La Rochefoucauld y La Bruyère, sus apasionados lectores, dan a este término...

El diagnóstico de su última enfermedad no es preciso: esquinancia, una inflamación de la garganta. La etimología apela al griego: hace referencia a una angina aguda que obliga a sacar la lengua como un perro jadeante. Para un filósofo del que digo que, desde su infancia y a causa de la educación fantástica que le dio su padre al iniciarlo en el latín antes que en el francés, tiene una lengua muerta en la boca, una lengua materna que es ante todo paterna, un idioma que no habla ninguna persona viva, a no ser los grandes muertos que pueblan la vida de Montaigne, la muerte parecía coherente con la vida de este gran carácter oral que –volvamos a decirlo– ha dictado y, por tanto, hablado y narrado, los *Ensayos.*

En términos de etiología contemporánea se puede formular la hipótesis de una angina diftérica que se caracteriza por la formación de membranas en el fondo de la garganta, que obstruyen la cavidad faríngea y dificultan la respiración hasta hacerla imposible y provocar la asfixia. En las diatribas que Montaigne dedica a la medicina, y en cuyo curso reserva un tratamiento de favor a los cirujanos, el filósofo habría visto confirmadas sus tesis. Lo que incluye la superioridad del gesto operatorio, pues, hipotética-

mente, unas pinzas habrían podido liberar la garganta en espera de una mejoría en el estado del enfermo, incluso su salvación. Pero, qué se le va a hacer...

Los tres últimos días ya no puede hablar. Pierre de Brach informa que lamentó morir solo, o al menos sin una persona a quien confiar *–dictar–* sus pensamientos de ese momento. En su libro escribe la necesidad de llamar al sacerdote para la administración del sacramento de la extremaunción; el filósofo y el hombre, coherentes, se encuentran en el moribundo que practica lo que enseña. Cuando el sacerdote procede a la elevación, Montaigne entrega su alma. Bella imagen de Épinal: el filósofo abandona el mundo sin renegar de la sabiduría antigua ni de la fe cristiana...

De paso: ¡qué violencia y que brutalidad en Pascal, quien fustiga a Montaigne por no haber aspirado en vida a otra cosa que «a una muerte cobarde y muelle», según sus palabras! Además de que, sin cobardía alguna, se puede preferir pasar ese trance sin pensar en él, ¿quién buscaría el dolor, el sufrimiento y la pena, a no ser un cristiano fascinado por el sufrimiento? Pues los *Ensayos* no sólo no se niegan a abordar de frente el problema de la muerte, sino que en realidad no hacen otra cosa que eso. El ansia enfermiza de gozar con la propia agonía se halla sin duda en las antípodas de un cerebro sano como el de Montaigne. Él no necesita ficciones de una vida después de la muerte para afrontar ésta con serenidad...

46

Los dos cuerpos de Montaigne. Por una parte, el primer cuerpo de Montaigne: su carne, su cadáver, sus restos mortales y sus múltiples peripecias entre diversos

acontecimientos y la serenidad recobrada; por otra, los *Ensayos,* ese otro cuerpo, ese cuerpo cuasi glorioso, ese doble incorruptible, eterno, vivo, destinado a sobrevivirle en el tiempo y la historia, quizás a tal extremo que no se hubiera imaginado él mismo, que partía siempre con el deseo de informar únicamente a sus parientes cercanos y a sus amigos después de su desaparición y que, a medida que pasan los años y se suceden las ediciones, descubre a los lectores antes de autoconquistarse con la ayuda de este libro.

El primer cuerpo sufre lo que en la época es práctica común: se le abre la caja torácica y se le extrae el corazón para darle sepultura por separado. La víscera es colocada en la capilla de Saint-Michel de Montaigne; el cuerpo amputado va a la iglesia de los Bernardos de Burdeos, donde le espera una tumba encargada por su viuda. Al año siguiente se traslada el féretro a una iglesia recién construida. Treinta y un años después se le une el corazón de su hija Léonore. Cinco años más tarde, su mujer, Françoise de La Chassaigne (que probablemente no había leído el libro de su marido) recupera sus restos mortales con más de ochenta y tres años de edad.

En 1793, durante la Revolución Francesa, la Fraternidad se detiene en las tumbas de los aristócratas. Los *sans-culottes* violan sepulturas. En Burdeos, la octava sección de los Patriotas ha tomado el nombre de... Michel de Montaigne. Ese nuevo noble, que siempre ha borrado las huellas de su acceso reciente al «de» de la nobleza, ese conservador en política, ese enemigo de todas las novedades, este católico monárquico, ¡seguramente no habría apreciado su alistamiento en las filas republicanas! Pero ese giro le ha traído paz a sus cenizas. Los dos cuerpos permanecen en los Bernardos; los despojos y el manuscrito llamado «de

Burdeos», amputado de las notas al margen por un encuadernador de guillotina temblorosa.

En 1800, bajo el Consulado y por orden del prefecto Thibaudeau, las cenizas del filósofo son llevadas con gran pompa a la sala del museo de la Academia de Burdeos. Antes de que las autoridades descubran el secreto: la beneficiaria de semejante despliegue de fastos era la sobrina política de Montaigne. Regreso de la dama a su tumba de origen. El ex alcalde de Burdeos se queda en los Bernardos, iglesia nueva. Que arde en 1871...

Durante una decena de años, el edificio queda abandonado. No es reconstruido ni derruido del todo; permanece en ruinas. El féretro de plomo ha sufrido el efecto de las llamas. En diciembre de 1880, lo que queda de los restos mortales es colocado en un ataúd que se lleva a la cartuja y luego es inhumado. Allí permanece cinco años. El 11 de marzo de 1886, Montaigne se instala finalmente en el vestíbulo de la Facultad de Burdeos, Museo de Aquitania, donde se encuentra todavía hoy. Descanso bien merecido...

Corona el sarcófago una estatua alargada del filósofo, que también fue soldado del rey. Por otra parte, las metáforas polemológicas, estratégicas y guerreras salpican numerosos capítulos del primer libro de los *Ensayos.* Yelmo y guantelete yacen muy cerca de los restos, cuyas manos permanecen unidas en plegaria eterna –confesaba rezar el padrenuestro toda vez que se le presentaba la ocasión, y ésta era la definitiva–, un león acostado a sus pies, dicen los especialistas en heráldica y los adulones se adhieren a esta versión, pese a que el león de pelo ondulado es tan pequeño que podría confundirse con un inofensivo caniche echado a los pies de su amo. Montaigne, que con frecuencia ha dicho cuánto sufre a causa de la pequeñez de su talla...

Última peripecia de este primer cuerpo, decididamente abandonado a la sección de sucesos: durante la ocupación alemana de Burdeos, el sarcófago sirvió como buzón a una red de resistentes. No se sabe qué hubiera pensado Montaigne de semejantes funciones; en cuanto a La Boétie, no cabe duda de que la anécdota le hubiera satisfecho. Desde entonces, ni suerte ni desgracias, nada fuera de la indiferencia de los transeúntes que se dirigen a las exposiciones del museo ignorando la tumba de uno de los filósofos más importantes de todos los tiempos.

47

El devenir de los «Ensayos». Montaigne afronta en vida las nuevas ediciones, el establecimiento de un texto más fiable con el fin de atravesar el tiempo, cuya potencial enemistad conoce él perfectamente. Con la aspiración de no cercenar nada –aunque, bueno, de vez en cuando...–, sino sólo añadir, dicta a Marie de Gournay, trabaja con ella. De 1588, año del encuentro de los dos tortolitos, hasta 1669, año de la aparición de la obra en tres volúmenes, ven la luz no menos de treinta y cuatro ediciones, nueve de ellas bajo la dirección de Marie de Gournay, algunas con prefacios, agregados y recortes de su cosecha.

1590: Montaigne se entera de la existencia de una traducción italiana. Está firmada por el embajador del duque de Ferrara, Girolamo Naselli. No se sabe que ejerciera alguna influencia sobre la literatura de la época. *El libro del cortesano,* de Castiglione, o *El Príncipe,* de Maquiavelo, son anteriores. Por otra parte, Montaigne tiene estos dos autores en su biblioteca. Ni Giordano Bruno, ni Tomaso Cam-

panella, ni Julio César Vanini parecen haber recibido su influencia.

1603: aparición de una traducción inglesa realizada por Florio. Es probable que la misma permita a Shakespeare tomar conocimiento del texto y, verosímilmente, apreciar la obra. Los exégetas discuten todavía acerca de los límites y el contenido de esta relación... Luego vienen otras traducciones: la de Cotton en 1685 y 1693. La influencia en Locke es considerable: las opciones sensualistas y empíricas de Montaigne producen un efecto óptimo en el autor de las *Cartas sobre la tolerancia* y el *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Más tarde, el testimonio pasa a Hume, el autor olvidado de los *Ensayos morales, políticos y literarios* –de espíritu muy montaigneano– y no sólo del *Tratado de la naturaleza humana...*

1753, en Alemania... Titius en primer lugar, luego Bode, aseguran el éxito del filósofo allende el Rin. Kant menciona poco a Montaigne en su obra –dos veces–, pero en su correspondencia el padre del criticismo muestra verdadera pasión por el autor de los *Ensayos:* sabe de memoria muchos pasajes y lo considera un extraordinario observador del yo, un gran maestro de la introspección. Recomienda a sus amigos que tengan la obra como libro de cabecera. Pero, no hay por qué asombrarse, el príncipe de la analítica trascendental manifiesta disgusto a propósito de la mezcla desordenada del Rey de los brincos y las piruetas...

En Francia, el devenir de los *Ensayos,* en términos generales, emprende dos trayectos, anverso y reverso de la misma medalla: por una parte, el *Grand Siècle* (siglo XVII francés) y el canal habitual –Descartes, Pascal, Malebranche–, pero también los moralistas, Molière o La Fontaine y luego, aunque menos conocido, un extraordinario linaje

de libertinos, exactamente la inversa del *Grand Siècle:* a través de Marie de Gournay, eslabón fundamental en el surgimiento de esta línea de fuerza olvidada, François de La Mothe Le Vayer, el heredero de una parte de los libros de la Biblioteca, autor de *Pequeños tratados en el espíritu del maestro,* prácticamente redactados de acuerdo con el principio de los capítulos de los *Ensayos;* el voluptuoso Charles de Saint-Évremond, autor de joyitas de filosofía hedonista, entre ellas *Sobre los placeres* y *Sobre la moral de Epicuro,* homenaje a su amigo Ninon de Lenclos; pero también Pierre Gassendi, un gran olvidado sin el cual Descartes resulta incomprensible, autor de una rehabilitación en toda regla del filósofo del Jardín: *Vida y costumbres de Epicuro;* o incluso Cyrano de Bergerac, cuyos fundamentos filosóficos de *El otro mundo* proceden explícitamente de Montaigne; por último, el abad Meslier y su *Testamento,* el primer ateo, también él gran consumidor de ideas, de pensamientos y de citas originales de los tres grandes Libros. Lo que arroja, sólo en el primer siglo posterior a su desaparición, una impresionante genealogía de pensamientos alternativos...

48

¿Descartes montaigneano? La pura y simple lectura de *El discurso del método* muestra con creces de qué manera, fuera de las innumerables citas, préstamos, metáforas e imágenes deudoras de los *Ensayos,* hay secciones enteras de su filosofía, y no menores, que proceden de Montaigne. Por ejemplo, la escritura del libro en lengua francesa –no por primera vez en filosofía, como a veces se dice, pues, en ese caso, ¿dónde colocar los *Ensayos?*– y no en latín, lengua de los científicos europeos, sin duda, pero no de sus com-

patriotas, el pueblo llano, gente de sentido común, a la que Descartes se dirige prioritariamente.

También él habla en primera persona, pecado mortal para la casta filosofante o profesoral: su infancia, sus lecturas, su gusto por holgazanear por la mañana en la cama, sus maestros, sus estudios en el colegio de La Flèche, más tarde su estufa en el frente de guerra en Alemania, donde, encerrado durante todo el día, piensa y medita su método. En *Olímpica,* hoy en día perdido, cuenta tres sueños con toda precisión de detalles. Si parte de sí mismo, busca la naturaleza de su Yo o de su Sí Mismo. La búsqueda de la identidad es común a ambos filósofos. Descartes se cuida incluso de decir en las páginas preliminares de su gran libro que él propone su método personal y no el método absoluto.

De ahí la reivindicación de una historia, una fábula, un cuadro, una metáfora que también utiliza Montaigne. La odisea de una conciencia que, sin nada que le concierna a priori, parte a la busca de una primera verdad, que, independientemente de todo cielo y sin interés por la trascendencia, descubre una genealogía sólida, inmanente: la certeza de sí, de un yo que, porque piensa y, por tanto, reflexiona sobre él mismo, no puede dudar de que, al menos él, existe. En la Torre y en la Estufa se construyen dos subjetividades únicamente preocupadas por su pura presencia material en el mundo.

En francés y en primera persona, los dos pensadores abordan la filosofía de la misma manera: volviendo la espalda a la escolástica, a las categorías aristotélicas, a la tradición, esto es, a la teología como matriz de toda verdad, sin interés por obtener favores de los profesionales de la disciplina ni el imprimátur de los funcionarios del pensamiento, y con el deseo de que no se les asimile a la tradición. Tanto uno como el otro filosofan burlándose de la fi-

losofía dominante –Pascal lo recordará– y, al hacer esto, abren un camino considerable para una revolución en el pensamiento occidental.

Montaigne y Descartes ya no se conforman con sus respectivas bibliotecas para pensar la realidad, para erigir una visión del mundo a partir de un despacho desde el cual se piensa el universo. Los dos reconocen el viaje como ocasión de aprendizaje, de descubrimiento, como oportunidad de «leer en el gran libro del mundo», según palabras de Descartes en *El discurso del método.* ¿Cómo juzgar correctamente nuestras costumbres, la verdad, el error, si ignoramos los valores de otros pueblos, los famosos caníbales, comunes a ambas obras, o los chinos, también mencionados por las mismas razones?

Lo afirma la *Apología de Raimundo de Sabunde* y lo mismo piensa el *El discurso del método:* las verdades religiosas son inaccesibles a la razón y a la inteligencia. Una vez dichas estas cosas, no es necesario utilizar esas dos facultades para demostrar la existencia de lo que debe permanecer como artículo de fe. Cuando, más tarde, un Kant opone fenómenos, accesibles a la percepción, y noúmenos, concebibles sólo mentalmente, ¿dice algo nuevo? Se abre un amplio camino para una filosofía desembarazada de obligaciones de servicio a la religión. Se hace completamente laica.

Hasta en los defectos se parecen: su prudencia, por ejemplo, su inmensa prudencia. Escéptico al modo de Pirrón en un caso, de acuerdo con el principio metódico en el otro, ambos evitan englobar en su duda las cuestiones políticas y religiosas. Se duda de todo, pero en el castillo de Montaigne, lo mismo que en los Países Bajos de Descartes, se deja de lado la religión del rey y de la nodriza, y lo mismo ocurre con la idea de monarquía...

Y, además, más allá de la autobiografía filosófica francesa, de la investigación de una primera verdad asimilable al Yo, de una manera dialéctica de realizar la filosofía superando la de su época y su momento, del interés por la inmanencia en completa oposición a la manía libresca, del gusto por la prosa del mundo, de una secularización de la razón pura o de una prudencia muy francesa, el famoso *cogito* cartesiano –cuarta parte de *El discurso del método,* artículo diez de los *Principios de la filosofía* y segunda *Meditación*– guarda relación con esta cita de Montaigne: «de buen grado sueño que sueño». Es cierto que también Agustín, en *De la Trinidad,* desarrolla ya una reflexión a integrar en las genealogías de Descartes sobre este tema; sin embargo, la congruencia de la marcha parece probada. Partir de sí mismo y descubrir que al menos esta base sobre la cual se apoyan constituye un fundamento sólido.

No cabe duda de que sería erróneo reducir Descartes a un comentario de Montaigne. Esta manera de pensar es lo que entusiasma a los historiadores de la filosofía y a los buscadores de notas a pie de página... Sin embargo, Descartes cita poco a los autores que critica, analiza o sobre los que se apoya para tal o cual desarrollo de su obra. Razón de más para conceder a Montaigne, por doquier solapadamente presente, el título de inventor de la filosofía francesa, habida cuenta de la cantidad de ramificaciones que el cartesianismo produjo luego en Europa: sin hablar del tronco libertino, una rama espinosista, un impulso leibniziano, un retoño malebranchista, un esqueje materialista lamettriano, etc.

Pascal, inútil e incierto. A Pascal no le gustaba Montaigne, lo cual no le impidió tomar de éste ideas e incluso metáforas. Evidentemente, como buen cristiano que encuentra odioso su Yo –pero no la empresa de dedicar la vida a su insignificante salvación para la eternidad–, el jansenista critica acerbamente el proyecto montaigneano de describirse y de trazar su autorretrato con todo detalle. (Menos ciego sobre el posible papel de la búsqueda de sí mismo y de su vínculo posible con la apologética cristiana, San Francisco de Sales, que mantiene correspondencia con Marie de Gournay, la «hija adoptiva» de Montaigne, ha mencionado muchas veces la buena opinión que tenía de Montaigne y sus *Ensayos.)* «Proyecto insensato», escribe en los *Pensamientos...*

Tampoco puede gustarle al mismo filósofo cristiano la defensa de la muerte voluntaria que hace el amigo de los estoicos y los epicúreos. El elogio del suicidio cuando la vida se ha vuelto insoportable, cuando la suma de disgustos es superior a la de placeres, la posibilidad de abandonar libremente la existencia como se deja una habitación llena de humo, no tiene la aprobación de quien, portador de cilicio y practicante de mortificaciones, ama y ensalza el dolor como ocasión de vivir en síntesis fácilmente heroica la Pasión de su héroe crístico.

Por último, lo que de verdad molesta a Pascal es la manera inmanentista de abordar la vida del gentilhombre de Burdeos, razón por la cual, aunque para él Dios exista, no es el epicentro de la realidad. La descripción de la condición humana a través de la condición personal corresponde a menudo al retrato de la miseria del hombre sin Dios que se encuentra en los papeles que ha dejado el autor de

las *Provinciales.* Aun cuando dejaran a salvo a Dios y la religión católica, el pirronismo y el escepticismo suman demasiadas contradicciones con la apologética cristiana.

En los *Pensamientos* no se dice nada acerca de la afirmación de la existencia de Dios que se encuentra en los *Ensayos,* nada sobre la defensa y la ilustración de la religión católica apostólica romana, nada sobre las consideraciones relativas a los poderes de la razón, limitados, y a los de la fe, no obstante el espíritu de geometría racional y el espíritu de debilidad intuitiva... El proceso de Montaigne es absolutamente acusatorio y muchas veces, además, a partir de lo que Charron escribe en *De la sabiduría:* un tipo de cristiano escéptico, según él, que el filósofo nunca fue.

Sin embargo, Pascal plagia una y otra vez los *Ensayos:* imágenes, metáforas, bestiario –la cresa...–, no sólo porque cita diecisiete veces el nombre de Montaigne, sino porque en los *Pensamientos* encontramos a Montaigne y a Charron a cada paso: las potencias engañosas de los sentidos, los límites de la razón, que fracasa en el terreno de la religión, la incapacidad de los hombres para mirar a la cara su destino, el determinismo geográfico en materia de leyes y costumbres o la necesidad de conocerse.

Las tesis pascalianas sobre la diversión se benefician si se las pone en perspectiva con el capítulo titulado *De la diversión* (libro III, cap. IV), en el que Montaigne enseña el trabajo sobre las representaciones y el sabio arte de apartar la mirada del espectáculo del sufrimiento, la desgracia, la miseria, la aflicción y la tristeza de una condición humana que desemboca ineluctablemente en la muerte. Evidentemente, Pascal deplora esta estrategia hedonista de la evitación del dolor y prefiere una solución que él considera más valiente (!): el postulado sobre la apuesta por un Dios que, cordial absoluto, ficción dormitiva, exime de ver la reali-

dad a la cara. La misma solución: uno en su condición de filósofo que ha superado la inocencia; el otro, como aficionado a las historias para niños. Filosofía contra religión...

50

Genealogía de un pensamiento alternativo. Montaigne da origen, pues, a una materia de reflexión idónea para creyentes, cristianos, católicos, deístas y espiritualistas. Linaje clásicamente establecido, vía regia del *Grand Siècle* tal como aparece en las historias literarias, las enciclopedias filosóficas y la historiografía conservadora de las ideas. Jansenistas y jesuitas, cartesianismo y fideísmo, apologética y quietismo, tragedia y comedia clásicas: una tradición francesa en la que el orden, la medida, la armonía, pero también Dios y la religión, a pesar de las diferencias de detalle, se reparten lo esencial del mercado visible del pensamiento. Pero además, aunque invisible, subterráneo, más discreto, menos expuesto para evitar las persecuciones y los conflictos con el orden moral, existe un continente libertino que se reivindica también él descendiente de Montaigne. Por supuesto, no del mismo.

La plataforma giratoria de un uso libertino de Montaigne se monta en la casa de Marie de Gournay, en su Salón parisino, calle de l'Arbre-Sec, después de la muerte del filósofo. Nos hallamos en los primeros años del siglo XVII. La relación entre Michel de Montaigne y Marie de Gournay (6 de octubre de 1565-13 de julio de 1645) hace correr mucha tinta. Hija adoptiva, dicen los dos para justificar su relación e inscribirla en una perspectiva familiar que, con exclusión del incesto, supone un registro filial, paternal, afectuoso, sin duda, pero platónico.

Marie descubre los dos primeros libros de los *Ensayos* hacia los dieciocho años. Flechazo intelectual. El libro los une, no se conocen y ella no escribe al autor porque lo cree muerto. Cinco años después se entera de que, por necesidades editoriales, el autor de la famosa obra está en París. Marie le envía una nota. Seducido por el tenor del billete, él la recibe al día siguiente: ya no se separarán. El bordelés tiene cincuenta y cinco años; la joven, veintitrés.

Es evidente que si Michel y Marie tienen una relación amorosa, incluso sexual, no expondrán en la plaza pública los detalles de su historia: Montaigne está casado, es padre de familia, cierto que de costumbres liberales, pero que en su texto elogia explícitamente la discreción en caso de infidelidad. Recuérdese que a él se debe la idea de que para un buen matrimonio se necesitan «un hombre sordo y una mujer ciega». Y nada mejor que no dar motivo alguno de complicaciones ante los ojos de la esposa.

Cinco años antes de su muerte, las condiciones sexuales de Montaigne no pasan por su mejor forma. Las consideraciones sobre su libido desfalleciente, su cuerpo que le falla en presencia de un deseo que, no obstante, siente siempre como durante sus lozanos años de juventud, sus elogios de las caricias y de toda sexualidad de sustitución en el caso de falta de erección, todo eso hace creer que el filósofo tal vez hiciera de necesidad virtud y no tuviera relaciones sexuales con Marie, no tanto por gusto teórico por la castidad, como por incapacidad pragmática de comportarse de otra manera. Su temperamento no da lugar a una renuncia militante a ellas.

Más aún cuando las tergiversaciones y burdos retoques del texto de los *Ensayos* señalan arrepentimientos. En la edición de 1595, Montaigne utiliza un registro que no engaña: ama a Marie, dice, «mucho más que paternalmen-

te»... ¿Qué significa este «mucho más» cuando se habla a quien quiere entenderlo en referencia a una hija adoptiva? Por otra parte, habla de su afecto «más que superabundante». También aquí superabundante está claro, pero ¿más que eso? No es difícil de imaginar... Además, el autor habla de «la vehemencia con que me amó y me deseó durante mucho tiempo sobre la única base de su lectura»: ¿qué pasa, una vez más, con la vehemencia? No es una palabra cualquiera...

Por cierto, él también elogia sus promesas intelectuales. Pero el cuerpo y el espíritu pueden hacer buen matrimonio. En 1635, Marie de Gournay elimina todos estos pasajes... ¿Por qué? Por otra parte, este pasaje relativo a Marie no existe en el ejemplar de Burdeos. Hay quienes llegan a la conclusión de que se trata de la mano de la dama... Por último, un trazo –no de la mano de Montaigne– ha tachado unas líneas en las que afirmaba que no conseguía hacer su duelo por La Boétie: ¿cree acaso Marie de Gournay que su relación con Montaigne invalida esa afirmación? Conjeturas... Pero el ir y venir de versiones señala menos una verdad absoluta que esta verdad relativa: había interés en mantener las cosas ocultas.

¿Qué hace Montaigne en el castillo familiar de Gournay-sur-Aronde, adonde va en dos o tres ocasiones y pasa tres meses en total? En compañía de la madre y de la hija. Trabajan, sin duda, leen, hablan, intercambian ideas. Montaigne, fiel a su método, incluso le dicta agregados. Uno y otra preparan una nueva edición. Ella informa de una de sus conversaciones sobre Plutarco y el amor en un *Proumenoir de Monsieur de Montaigne.*

Marie no se entera enseguida de la muerte de Montaigne. Prueba de que su intercambio epistolar no debía de ser demasiado frecuente. Quince meses más tarde ella lo

sabe por una carta de Juste Lipse. Con Françoise de Chassaigne, Pierre de Brach expurga papeles del difunto y le envía material con que trabajar en una nueva edición. En 1595, Marie de Gournay va al castillo y conoce a la viuda y luego a la hija del filósofo. Allí permanece quince meses y parece entenderse bien con las dos mujeres.

51

Temperamento de Marie de Gournay. La naturaleza de la relación entre el filósofo y Marie de Gournay queda definitivamente envuelta en el misterio. ¿Amor platónico, amistad amorosa, afecto filial, erotismo sublimado, relación carnal, o de todo un poco? Nunca se sabrá... Pero la tradición es injusta con esta mujer. El primero que habla y lanza una villanía suele dar el tono a los que vienen después: Marie de Gournay ha sido muy calumniada, detestada, odiada, se le han atribuido intenciones que no le eran propias (farsa, alteración del pensamiento de Montaigne, captación deshonesta de beneficios, interpretaciones tendenciosas, etc.). En realidad, Marie es fiel, amante, está al servicio de un hombre y de una obra que ama y admira. La lista de ataques *ad hominem* –debería decirse *ad feminam*– desacredita a los autores de esos desprecios: solterona, fea, virago, virgen, bruja, derrochona, chocha, etc.

¿Por qué tanto odio? Veamos más bien en la primera reivindicación feminista de la historia de las ideas –*L'Égalité des hommes et des femmes,* luego *Grief des dames*– la razón del odio de los varones a una mujer que piensa –y bien, además–, y que enuncia una tesis revolucionaria en pleno siglo XVII y todavía hoy, sobre todo a los ojos de los profesores preocupados por su caso: el infame Paul Bonnefon

en 1898, el lamentable Mario Schiff en 1910, el pobre Pierre Villey en 1935, el siniestro Maurice Rat en 1962, el bribón de Constant Venesœn en 1993, etc. La tesis es ésta: los hombres y las mujeres son iguales, no hay ninguna superioridad de los varones sobre las mujeres. Pero también, y esta opción es premonitoria y verdaderamente posmoderna, la inexistencia de superioridad de las esposas y las madres sobre sus maridos y sus hijos. Igualdad perfecta. Pues la desigualdad es el producto de la instrucción y de la institución. La idea es de Montaigne...

Marie de Gournay piensa así y vive así: ¿critican su celibato, se burlan de su falta de marido? Ella nunca dependió de un esposo poco o mal amado, pero que le asegurara prestigio y posición económica. Prefiere a Donzelle y Minette, sus gatos, más algunos textos de ocasión y de circunstancia escritos para obtener de los poderosos pensiones con las que mantener una vida de lujo: carroza, una dama de compañía que toca el laúd para ella, dos lacayos, nada de lo cual ningún hombre de esa época discutiría a un varón de la nobleza...

¿Se le reprocha haberse instalado a la sombra de Montaigne y haber vivido como parásito? Esto es ignorar que ella dispone de una obra abundante y que jamás publica nada tomando como rehén al filósofo de Burdeos: traduce del latín, que ha aprendido sola, a Virgilio, Ovidio, Salustio, Tácito; compone poemas sobre sus gatos, Juana de Arco, Léonore, la hija de Montaigne; mantiene correspondencia con una considerable cantidad de personas, entre ellas Juste Lipse, Francisco de Sales, pero también Richelieu, Ana de Austria, María de Médici; critica a las «preciosas» y su platonismo de pacotilla; defiende a Ronsard, al que adapta para que su poesía resulte comprensible a los lectores de la época; defiende palabras antiguas, toma po-

sición en la disputa sobre el lenguaje; se ocupa de política –¡como un hombre!– y escribe sobre la *Institution du Prince,* después exonera a los jesuitas de la culpa que les persigue por su implicación en la muerte de Enrique IV. Demasiadas ideas para una mujer, demasiados centros de interés, demasiadas posiciones tajantes...; es preciso que, a falta de un ataque a su pensamiento, se desacredite lo que se supone que es como persona...

Y luego, mucho antes de que los amantes o los idólatras de Montaigne que, llegados de sus universidades, glosen la obra sin dar un solo paso adelante, ella se ocupa de un verdadero enfoque filológico: el establecimiento del texto, que es por donde pasa el aumento del número de lectores y la puesta del mismo a disposición de la mayoría. De ahí la traducción de las citas griegas y latinas, su atribución a sus respectivos autores y la poda de palabras que impiden la comprensión. Ya en vida de Montaigne la lengua evoluciona muy rápidamente, al punto de que el autor se preguntaba si su obra seguiría siendo comprensible unas décadas después de su muerte. Marie de Gournay trabaja en la difusión máxima de una obra que ella ama y en la que cree...

Antes de la locura de dividir los *Ensayos* en estratos, de ver y señalar en ellos períodos, zonas, momentos de influencias –estoicismo, pirronismo, epicureísmo..., ¡qué estragos!–, hasta su reciente despedazamiento a golpe de estructuralismo, Marie defiende la unidad del libro. ¿Para qué sirve buscar los andamios, sacar a la luz las articulaciones, subrayar las fechas en las que se agregan piezas, las famosas *allongeails?* ¿Por qué abordar una obra maestra con las pinzas y el raspador de los arqueólogos que investigan la muerte, cuando exactamente al lado la vida continúa en el texto? Marie de Gournay sabe que los *Ensayos* se acaban

y son definitivamente lo que debían ser de acuerdo con la última voluntad de su autor: ella conoce esas famosas voluntades, las ha honrado durante veinte años y ha velado por la ejecución de los deseos y la voluntad de su compañero. ¡Si el amor no es esto...!

52

El devenir libertino de Montaigne. Marie de Gournay no es atea. Varias veces en su existencia ha dado pruebas de su fidelidad a la religión católica apostólica romana. En su obra se ocupa de teología, se preocupa por la conversión de los fieles, mantiene correspondencia –ya lo he dicho– con Francisco de Sales, más tarde santificado, elogia la confesión auricular y milita a favor de la castidad y la continencia de los sacerdotes.

Además, celebra los méritos del colonialismo cristiano y de la misión civilizadora de los conquistadores: Montaigne seguramente no habría apreciado demasiado esa idea, absolutamente opuesta a su pensamiento; véase el capítulo titulado *De los vehículos...* Se puede creer que, puesto que el mensaje en el que defiende esa idea está destinado a la reina, Marie de Gournay busca favores útiles para obtener una pensión. Lo que, en todo caso, no justifica su tesis...

En el espíritu de su maestro, Marie piensa que la fe en Dios supone dos cosas: practicar la antigua religión y tender a la equidad en la vida... Lo que permite reducir el mensaje cristiano a poca cosa. También Montaigne, por su parte, reduce al mínimo la religión de su rey y su nodriza cuando afirma, en la *Apología de Raimundo de Sabunde,* que ser cristiano es ser justo, caritativo y bueno... Con eso se desmarca de la teología y constituye un hito en la secu-

larización de una moral evangélica.

Por otra parte, esta misma Marie de Gournay es en París el alma de un cenáculo en su casa, cenáculo al que asiste la flor y nata del libertinaje francés. La misma que lee, medita y escribe cartas a Francisco de Sales, se codea igualmente con Théophile de Viau, quien, con su olor a azufre, es condenado a prisión a causa de unos versos licenciosos, a la vez que su obra y efigie son quemadas en la plaza de Grève. También frecuenta su casa Gabriel Naudé, médico, fundador de la biblioteca Mazarine, teórico del golpe de Estado, miembro de la Tétrade con Gassendi y La Mothe Le Vayer, él también amigo de Marie de Gournay.

La Tétrade practicaba la exégesis bíblica racional y criticaba los milagros. Nada de franco ateísmo, de negación de Dios, de crítica abierta al cristianismo, sino un escepticismo surgido de Montaigne, gracias al cual es posible abordar la cuestión de la religión católica con actitud de filósofo interesado en terminar con las escorias. Todo este mundo procede claramente de la corriente de los llamados «libertinos eruditos», y entre 1620 y 1630 los *Ensayos* funcionan como una obra capital de este cenáculo.

53

La odisea de una biblioteca. Cuando Marie de Gournay muere, lega algunos viejos papeles, notas y testamentos sobre el destino de sus propias obras –en particular su *Avis ou les présents de la Demoiselle de Gournay*– y su biblioteca a François de La Mothe Le Vayer, su fiel y leal amigo durante muchos años. ¿Su biblioteca? Parcialmente la de Montaigne... Pues, fuera de las obras que Léonore, la hija del filósofo, y Françoise de la Chassaigne, su mujer, entre-

gan aquí y allá al cura de Auch, quien se da prisa en venderlas, los mil libros de Montaigne, que contenían ya las obras legadas por La Boétie, vuelven en parte a Marie.

Un recuento permite saber que ochenta libros provienen de la biblioteca de Montaigne, es decir, la quinta parte de las fuentes de La Mothe Le Vayer. Pero son los más importantes, pues tratan de historia, teología, filosofía y poesía, mientras que excluyen los de viajes, derecho, jurisprudencia y misceláneas. La Boétie, Montaigne, Marie de Gournay, La Mothe Le Vayer: el recorrido de esta biblioteca tiene sentido...

La frecuentación libertina del cenáculo de l'Arbre-Sec, las características también libertinas del personaje al que Marie de Gournay elige como su legatario universal, la filiación bibliófila y la transmisión de la biblioteca durante un siglo en la esfera de influencia de ese marco de pensamiento radical, he aquí lo que permite no ver en absoluto en la hija adoptiva de Montaigne una tonta, una ignorante, una virago desprovista de inteligencia y de pensamiento propio, sino todo lo contrario, es un eslabón esencial en el devenir libertino y en el propio uso libertino de los *Ensayos* del Maestro.

Para avanzar en este sentido, Marie escribe en el prefacio de la edición de 1635 que, contrariamente a su costumbre de traducir al francés las citas antiguas con el propósito de que el texto resulte más accesible al máximo de personas, ha dejado en la forma escogida por Montaigne los pasajes... libertinos... ¿Puede haber mejor confesión de que los *Ensayos* incluyen este tipo de textos? Deja a los lectores de griego y latín la tarea de realizar por sí mismos el trabajo con discreción y tranquilidad erudita...

54

Teoría del pillaje. Así se entiende mejor cómo Montaigne, sin ser libertino –como tampoco lo es Pierre Charron–, puede servir a esta corriente crítica que reivindica su origen montaigneano en virtud del principio del pillaje, o *libación,* para decirlo con un término del propio filósofo. Leer los *Ensayos* según su economía propia e intrínseca obliga a una coherencia: del primero al último capítulo, el pensamiento de Montaigne parece complejo, plegado sobre sí mismo, barroco, sinuoso, es verdad, pero nunca contradictorio si se tiene el cuidado de poner en perspectiva el conjunto de los pasajes relativos a una misma cuestión.

El gran libro utilizado como una cantera de la que se puede extraer fuera de contexto y sin tener forzosamente en cuenta el pensamiento propio de su autor, permite, según la elección de los textos, las tesis, los temas y las citas que se extraigan, hacer de Montaigne un ateo («la torpe impostura de las religiones», II, XXII) o un católico («la Iglesia católica apostólica romana en la que muero y en la que nací», I, LXI)... En política, un conservador, un enemigo de los cambios («el cambio sólo da forma a la injusticia y a la tiranía», III, IX), pero una sola cita («en todas las cosas, salvo únicamente en las malas, el cambio es temible», I, XLIII) autoriza a los revolucionarios de 1789 a crear una sección que lleva su nombre. Sobre el tema de las mujeres, unas veces parece misógino («nacidas para el papel pasivo»), otras francamente feminista («los varones y las mujeres toman forma en el mismo molde: a excepción de la institución y el uso, no hay gran diferencia entre unos y otras», III, V). Etcétera.

Con este tipo de pillaje, un cristiano encuentra lo que busca, pero también lo encuentra un epicúreo. Nada extra-

ño, Montaigne es las dos cosas... Lo mismo ocurre con un asceta, pero también con un hedonista... Un escéptico o incluso un dogmático que afirma y defiende tesis precisas más allá de la duda: este pirroniano poda, recorta, sin duda, pero para obtener resultados evidentes en los que lo verdadero y lo falso se distingan claramente. En un momento duda de que Epicuro pueda creer en sus átomos. En otro momento otorga poder sobre sí mismo a estas supuestas ficciones. Si uno detiene, fija y coagula a Montaigne, que es heraclíteo, dinámico, dialéctico, obtiene una imagen, pero los *Ensayos* se entienden mejor al modo cinematográfico...

Los libertinos, pues, tienen juego suficiente para tomar aquí lo que muestra que ser cristiano es como ser alemán o del Périgord; allí, que ser cristiano es practicar la justicia, la caridad y la bondad; para abundar en su sentido, ponen de relieve que la religión genera virtud, pero inmediatamente agregan que también encubre muchos vicios, cuando no los produce directamente; aquí se subraya que la belleza de la creación demuestra la existencia de un creador, es cierto, pero destacando la idea de la belleza intrínseca de la naturaleza; la humanización de las bestias –la gata que hace de Montaigne...– o la bestialización de los hombres –los torturadores, los conquistadores, los inquisidores...– sirven para superar la posición cristiana que considera al hombre como la coronación y la cima de la creación y a las bestias muy detrás de él. Prudentes, tomarán la idea de no deificar prioritariamente lo que no se entiende, o la crítica al Paraíso... de los musulmanes. Ya citan al Montaigne que cree imposible la supervivencia después de la muerte bajo una forma que recuerde la del ser vivo; ya leen que los dioses han sido creados por los hombres y para ellos; en un pasaje ponen en evidencia la crítica a Aristóteles y a la escolás-

tica y se apoyan en la localización del alma en el cerebro o en la inexistencia de pruebas de su inmortalidad; en una ocasión recogen la transformación de las verdades de ayer en error, la relatividad histórica y geográfica de las certezas del momento. ¿Cómo no sacar provecho del filósofo que enseña que el conocimiento se realiza mediante los sentidos y que, por tanto, echa las bases de una teoría sensualista y empírica? Para un hombre a quien tantas veces se ha tenido por un escéptico emblemático, he aquí muchas verdades explosivas en un siglo XVI en el que se quema a las brujas, pero también a los filósofos que practican su oficio lejos de la sombra de las iglesias...

Con Montaigne y Charron transformados en minas libertinas, el pensamiento toma un impulso considerable: emancipación definitiva respecto de la teología y de la escolástica, celebración de los poderes y la potencia de la razón, y después de la deducción y otras operaciones reflexivas, interés prioritario de la laicidad, voluntad de una ética y de una política hecha por los hombres, para los hombres y ya no bajo la mirada de Dios, sino de la mecánica inmanente. ¡Cuántos campos de trabajo abiertos!

Los hijos de Montaigne persiguen felizmente la empresa: el voluptuoso Saint-Évremond, el irónico Cyrano de Bergerac, el prudente Gassendi, pero también, a través de Saint-Évremond y de un modo más inesperado, el genial Spinoza y luego, coronación singular de este linaje asombroso, el primer ateo digno de tal nombre en la historia de las ideas: el colérico Jean Meslier, abad Jean Meslier... Todos apasionados conocedores de Montaigne, de Epicuro... ¿Es, pues, para asombrarse que en 1676 la Iglesia católica apostólica romana incluyera los *Ensayos* en el *Index?* ¿Y que se viera a Epicuro volver al primer plano?

BIBLIOGRAFÍA

Comedores de esperma y compañía... La bibliografía de los gnósticos cabe en un folio... Para el ambiente, la época, el odio cristiano al cuerpo: Peter Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif,* trad. de P. E. Danzat y C. Jacob, Gallimard, 1995. Hay un capítulo, el quinto, dedicado a Valentín. Véase, de Jean Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte,* Plon, 1958, sobre las condiciones del descubrimiento de los manuscritos y también sobre su contenido. Robert M. Grant examina la cuestión de *La Gnose et les Origines chrétiennes,* trad. de J. H. Marrou, Seuil, 1964. El texto más claro, más sintético, más vivaz, que exime de toneladas de glosa indigesta acerca de este tema es de Jacques Lacarrière, *Les Gnostiques,* Idées, Gallimard, 1973.

Para encontrar las fuentes, descubrir los pensamientos, dar con las referencias para poder explotarlas, hay que leer los Padres de la Iglesia que presentan las tesis heréticas con el fin de criticarlas y condenarlas. Por tanto, hay que tomar con precaución a... Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies, Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur,* trad. de A. Rousseau, Sagesses chrétiennes, Cerf, 2001: más de setecientas páginas indigestas en las que se encuentran algunas pepitas duramente ganadas... Véase también Hipólito de Roma, *Philosophumena ou*

réfutation de toutes les hérésies, trad. de A. Siouville, Arché-Milano, 1988. Y Clemente de Alejandría, *Stromata,*Sources Chrétiennes.

Lo contrario de las Luces. La Edad Media no tiene precisamente fama de divertida ni de graciosa... Si se quiere comprobar esto, léase George Duby, *Féodalité,* Quarto, Gallimard, 1996. Se puede añadir *Dames du XIIe siècle,* en particular el tomo III, *Eve et les Prêtres,* Gallimard, 1995. Sobre este mismo tema, de Jacques Le Goff, *Un Autre Moyen Âge,* Quarto, 1999. Léase en particular «L'imaginaire médiéval», y, mejor aún, la tercera parte, dedicada al cuerpo: sobre su relación con el alma, el espacio, el pecado, el placer, la sexualidad (por ejemplo, uno se entera de que la sexualidad pecadora es la causa de la lepra...). Del mismo autor, *Saint François d'Assise,* Gallimard, 1999 [hay trad. esp.: *San Francisco de Asís,* Akal, Madrid, 2003], para captar la fascinación de la época por la pobreza. Léase igualmente Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident,* Fayard, 1983. Cerca de mil páginas aterradoras...

El cristianismo ama al prójimo, se sabe. Sobre todo si piensa lo mismo que él. Con respecto a los demás, los límites de esta profesión de fe se comprueban leyendo a Nicolau Eymerich y Francisco Peña, *Le Manuel des inquisiteurs,* con una excelente introducción de Louis Sala-Molins, Albin Michel, 2001 [hay trad. esp.: *El manual de los inquisidores,* El Aleph, Barcelona, 1996]. Y del mismo costal, Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur,* trad. de G. Mollat, vols. I y II, Belles-Lettres, 1964. En el primer libro se encuentra una definición de la herejía, que califica todo lo que se aparta del dogma, siquiera ínfimamente... Raoul Vaneigem ha sintetizado *La Résistance au christianisme. Les hérésies des origines au XVIIIe siècle,* Fayard, 1993, en un Que sais-je? titulado *Les Hérésies,* PUF, 1994.

Para tener una visión de conjunto de lo que es la filosofía de esa época, véase una muy buena síntesis de Benoît Patar, *Dictionnaire des philosophes médiévaux,* Les Presses Philosophiques, 2000.

Y una selección de autores en R. Imbach y M. H. Mêléard, eds., *Philosophes médiévaux des XII*[e] *et XIV*[e] *siècles,* 10/18, 1986. Allí se leerá a Jean de La Rochelle, Tomás de Aquino, Buenaventura, Roger Bacon, Boecio de Dacia, Duns Escoto, Raimundo Lulio, Dante, el Maestro Eckart, Guillermo de Occam, Gersonide, Berthold de Moosburg y Gregorio de Rimini.

Orgías filosóficas. Si, como es evidente, no se considera alegre a la Edad Media, es porque no se tiene en cuenta la corriente del Espíritu Libre. Todo lo que he podido saber a este respecto proviene de Raoul Vaneigem, en su indispensable *Le Mouvement du Libre-Esprit, Généralités et témoignages sur les affleurements de la vie à la surface du Moyen Âge, de la Renaissance et, incidemment, de notre époque,* Ramsay, 1986. Reedición y prefacio del autor, en L'Or des fous éditeur. Una síntesis, breve, se encontrará en las dos obras antes citadas de ese autor. No todos los protagonistas de este movimiento participan en orgías –por ejemplo, Marguerite Porète, a la que no creo que podamos sacar del misticismo histérico para clasificarla junto con las Hermanas del Espíritu Libre en su versión libertina–, pero lo que se puede saber de esos panteístas que, en muchos aspectos, hacen pensar en precursores del nietzscheísmo –o de Sade–, se encuentra en esta obra. Con una bibliografía completa.

Los enemigos del Espíritu Libre: Lutero, *A los cristianos de Amberes,* y Calvino, *Contra la secta fantástica y furiosa de los libertinos que se denominan espirituales*, han contribuido –a la manera de los Padres de la Iglesia con sus ataques a los epicúreos o los del padre Garasse a los libertinos...– a salvar estas corrientes en la historia ofreciéndoles su tribuna editorial y su perennidad en el tiempo... ¡Nietzsche habría podido acceder al Espíritu Libre por la vía de los apóstoles del protestantismo!

El siniestro ambiente de la Edad Media se aclara a veces gracias a los boquetes luminosos de la filosofía hedonista. En particular con los goliardos, cantantes de taberna, poetas y saltimbanquis, epicúreos enamorados, satíricos a los que no les

gustaban ni los poderosos del clero ni los de la política, ni tampoco los monjes. Ya fueran conocidos y firmaran sus textos, ya anónimos, han escrito canciones agrupadas bajo el título *Carmina Burana.* La Imprimerie nationale realizó una bella edición de más de quinientas páginas en 1995.

Del cristianismo epicúreo. La historiografía clásica es desbordada por el concepto... ¡No hay costumbre de innovar! Uno es cristiano o epicúreo, hay que escoger... El compañerismo posible entre ambas visiones del mundo (pese a su comprobada realidad durante dos siglos...) nunca ha sido objeto de un libro que analizara la cuestión. Lorenzo Valla sólo es conocido por *La Donation de Constantin,* editado por Belles-Lettres y traducida por Jean-Baptiste Giard. Ya no se encuentra su *Diálogo sobre el libre albedrío,* traducido para Vrin por Jacques Chomarat en 1983. Está agotado...

Nunca ha habido una traducción francesa de *De voluptate* antes de la de Laure Chauvel, que ha traducido el texto para que yo pudiera utilizarlo. En adelante, la traducción puede conseguirse en ediciones Encre Marine, 2004. Que el dios del hedonismo la santifique... ¡Felicidades a los universitarios y los titulares del CNRS! La edición norteamericana –*On Pleasure,* trad. de A. Kent Hieatt y Maristella Lorch, Abaris, Nueva York, 1977– presenta el original latino junto al texto inglés... ¡Y también está agotada! Para la biografía, tampoco traducida (¡es una manía!) véase G. Manzini, *Vita di Lorenzo Valla,* Florencia, 1891.

Dos artículos esenciales: Alain Michel, «Épicurisme et christianisme au temps de la Renaissance: quelques aspects de l'influence cicéronienne», en *Revue d'Études latines,* 52, 1974, pp. 356-383. Se habla de Lorenzo Valla, de Marsilio Ficino y de Erasmo. Véase también P. O. Kristeller, *Huit philosophes de la Renaissance italienne,* trad. de Anne Denis, Droz, 1975 [hay trad. esp.: *Ocho filósofos del renacimiento italiano,* Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1996]. El capítulo 2 está dedicado por entero a Lorenzo Valla, pp. 27-42.

Evidentemente, Marsilio Ficino, epicúreo, no ha recibido mejor trato... Su *De voluptate* tampoco ha sido jamás traducido al francés. He tenido acceso a esta obra merced a la traducción de la misma Laure Chauval, que ya había introducido a Lorenzo Valla al francés. En cambio, y sin sorpresa, su *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes,* tres tomos, y su *Commentaire du Banquet de Platon,* obras política e intelectualmente correctas, se pueden leer en Belles-Lettres, trad. de Raymond Marcel.

En cuanto a Erasmo, léase la excelente biografía de Léon E. Halkin, *Erasme parmi nous,* Fayard [hay trad. esp.: *Erasmo entre nosotros,* Herder, Barcelona, 1995]. Los *Colloques* han sido editados en la Imprimerie nationale en dos volúmenes. En Encre Marine se puede leer *L'Épicurien et autres banquets,* 2004. *L'Épicurien* se encuentra en esta misma editorial, trad. de Étienne Wolff. Para el *Éloge de la folie,* trad. de Claude Barousse, Babel. En *Aspects du libertinisme au XVIe siècle,* Vrin, se puede leer Charles Béné, *Erasme et le libertinisme,* pp. 37-49, que... ¡no concluye! Erasmo, crítico del cristianismo, sin duda, pero ¿libertino? Seguramente no en el sentido en que se habla de libertinaje erudito en el siglo siguiente. Véanse también los artículos «Épicurisme» y «Lorenzo Valla» en el *Dictionnaire,* excelente, de la edición de grandes obras de Erasmo –entre las que figuran los *Colloques,* l'*Éloge,* los *Adages,* la correspondencia, textos sobre arte, religión, la paz, la educación, etc.– en la colección Bouquins de Robert Laffont. Por último, véase R. Bultot, *Erasme et Épicure, Scrinium Erasmianum*, vol. 2, pp. 224-225. Sobre el Jardín, Alexandre Vanautgaerden, *Un jardin philosophique,* con fotografías de André Jasinski, editado en La Lettre volée, maison d'Erasme. El libro está compuesto por cartas que se intercambiaron el arquitecto, el autor y los artistas plásticos sobre la cuestión de ese jardín filosófico en particular y sobre el jardín filosófico en general.

Lectura de los «Ensayos». ¿Qué edición elegir cuando se tiene la intención de leer íntegramente a Montaigne? Pues no es

un texto de fácil acceso y el pensamiento de Montaigne se manifiesta en arabescos y volutas, raramente en línea recta, salvo en fórmulas que equivalen a aforismos de un barroco brumoso, incluso manierista. La gramática y la sintaxis plantean problemas. ¿Para qué añadir dificultades conservando la ortografía de la época?

¿Qué razón puede justificar la preferencia por *espic de bled* en lugar de *épi de blé?* Con esta traducción, con esta puesta en francés contemporáneo, no se altera el sentido, se simplifica extremadamente la comprensión y uno puede concentrarse en el sentido, luchando con una sintaxis a menudo problemática. Recordemos que los *Ensayos* fueron dictados, y en la lengua del siglo XVI...

La edición de La Pléiade prefiere *je me suis envieilly de sept ou huict ans depuis que je commençay,* cuya música suena muy bien con instrumentos de época... de acuerdo. La advertencia está hecha. Ventajas de esta edición, a cargo de Albert Thibaudet y Maurice Rat: todo Montaigne, incluidos el *Journal de voyage en Italie* (¡que también recorrió Fancia, Suiza y Alemania!), las Lettres y las Notes a las «Ephémérides» de Beuther, en un solo y bello volumen encuadernado en piel y dorado en oro fino. Sin olvidar las máximas pintadas o grabadas en las vigas de la torre. Es para leer en un sillón de cuero, con un armagnac y un cigarro, junto al fuego crepitante.

Los mismos textos se encuentran en francés modernizado en la Intégrale de Seuil, bajo el título *Œuvres complètes.* Del texto se ha encargado Robert Barral en colaboración con Pierre Michel. Inconveniente: todo en un solo volumen, lo que significa una increíble cantidad de caracteres por página, con el texto distribuido en dos columnas. Ventaja: traducción de las citas latinas y referencias a pie de página (la Pléiade –inconveniente– al final del volumen)... Para llevarse a una isla desierta.

Para mi primera lectura íntegra dispuse de la edición de Claude Piganaud: *Michel de Montaigne, Les Essais,* Arléa. Recordamos al editor que el título no es *Les Essais,* sino *Essais...* No se dice *El Ulises* de Joyce, sino *Ulises...* Ventaja: todo en un volu-

men manejable, en francés modernizado, las citas latinas traducidas y referencias inmediatamente después de su utilización y las palabras que plantean problemas están traducidas entre comillas junto a la palabra que plantea el problema. Ejemplo: ¿«rengréger son deuil»? «Raviver sa douleur»... Excelente edición. Para llevar a todas partes, del rincón del fuego a la isla desierta pasando por todas las otras ocasiones.

He leído íntegramente la obra una segunda vez recurriendo a la edición de la Imprimerie nationale, que ha estado a cargo de André Tournon. Ventaja: elegante, soberbio papel, muy accesible desde el punto de vista económico (subvencionada por el Estado), tres versiones posibles (en rústica, en tela, en piel), pocos caracteres por página, facilidad de lectura. Inconvenientes: remisión al final del volumen de la traducción de las citas y de las referencias, y lo mismo el glosario. Finalmente, una puntuación seguramente muy justificada desde el punto de vista científico, pero –el propio Montaigne ha dicho que acerca de esta cuestión era vago e impreciso (y con motivo, ¡dictando!) y que dejaba ese trabajo a sus editores– otra opción, la de Arléa, por ejemplo, no sólo no traiciona el texto, sino que, mejor aún, facilita el acceso intelectual al mismo. Para leer en el escritorio, de un tirón y con un lápiz en la mano. La versión en piel puede justificar el famoso rincón de la chimenea y el puro, etc.

El trabajo de referencia de Pierre Villey ha sido retomado en tres volúmenes en PUF. Edición erudita y barata en estuche. En francés antiguo, pero con la traducción de las palabras problemáticas a pie de página (en mayor número que la edición de Arléa). Precioso: una vida y obra de Montaigne seguida de una síntesis cronológica detallada y muy bien informada; unas páginas exponen el catálogo de los libros que pertenecieron al filósofo; por último, las máximas pintadas en las vigas son presentadas en su lengua original, luego traducidas y con referencias. A cada ensayo precede un mini... ensayo que precisa las dataciones, las condiciones de redacción, los contenidos, los planos y establece las perspectivas posibles en relación con los otros capítulos. Notables el aparato crítico y las notas. Exhaustivo el índi-

ce de nombres y excelente el índice temático. Para utilizar sin moderación, siempre, en cualquier sitio y en cualquier momento...

Una edición facsimilar, comentada, elegante, el *Livre de raison de Montaigne sur l'Ephemeris historica* de Beuther, Compagnie française des arts graphiques. Allí se encuentra, en un facsímil de la escritura de Montaigne, el detalle de su vida cotidiana: nacimientos, fallecimientos en la familia, visitas reales, elección para la alcaldía de Bourdeaus *(sic)* y hechos históricos. Éste es el libro del que fueron arrancadas las páginas correspondientes a la fecha de la Noche de San Bartolomé. ¿Por qué? ¿A quién disgustaban? ¿A los católicos o a los protestantes de la familia? ¿O a unos u otros mucho después de su muerte?

El *Journal de voyage* está bien editado, tiene un buen prefacio y un excelente comentario de Fausta Garavini en Folio. Sobre el sirviente que escribe la primera parte, las razones misteriosas de su partida, la continuación a cargo del propio Montaigne y la asombrosa precisión e imbricación de dos plumas, descubrimos todo lo que se puede decir a este respecto. El texto está en francés modernizado.

Judío, a caballo, etc. Para la cuestión biográfica, acudir a Madeleine Lazard, *Michel de Montaigne,* Fayard: muy bien escrito, documentado, sin partidismo, con precisiones sobre lo que se ha dicho y escrito con anterioridad. Para la imbricación con la época y la demostración de que, contrariamente a la idea convencional, los *Ensayos* comentan abundantemente la actualidad y no son sólo un retrato narcisista ante el espejo, Géralde Nakam, *Montaigne et son temps,* Tel Gallimard. De acuerdo con ella en lo tocante al accidente ecuestre como hápax existencial, pero en absoluto con la idea de que a partir de ese momento el problema queda resuelto para el filósofo. Por el contrario, porque estos sucesos lo plantean con mayor crudeza aún, el libro es un intento de resolución del problema. Si no es así, ¿para qué todas esas páginas?

Un retrato rápido, pero trazado con talento por Stefan Zweig, *Montaigne,* PUF, Quadrige, el libro en el que trabajaba cuando se suicidó en Brasil. Un Montaigne cosmopolita, humanista, tolerante y, por tanto... judío. Tesis que en *L'Histoire juive de Montaigne,* Flammarion, Sophie Jama lleva al extremo, incluso al ridículo; para ella Montaigne es judío, sin ninguna duda (lo que aún queda por demostrar: la equivalencia que se propone entre Louppes y Lopez, causa de la judeidad, se apoya únicamente en un supuesto de Malvezin en 1875...), ¡lo que justifica la totalidad de su genio!

Eyquem, patronímico judío (p. 76); Montaigne judío (es toda la tesis del libro, aun cuando en la página 60 la autora escribe: «con todo rigor, no habría que incluir a los hijos de Antoinette en la estricta comunidad de judíos», pues Antoinette es católica y, según la lógica racial de la comunidad, únicamente la madre transmite la judeidad, no el padre: con los hombres, nunca hay seguridad acerca de la pureza de la sangre; con las mujeres, hay nueve meses para comprobarlo...); La Boétie, ¡posiblemente judío! (p. 133), ¡lo que explica su amistad!; ¿los *Ensayos?,* ¡una hermenéutica judía! (p. 159); ¿el humor de Montaigne?, ¡un humor judío! (p. 210). No es grave ser judío, que los antisemitas se metan bien esta idea en la cabeza; pero tampoco es grave no serlo.

Rápidamente: *Montaigne.* Que sais-je?, Jean-Yves Pouilloux, Découvertes Gallimard. Para la iconografía. A ese autor debemos un *Lire les «Essais» de Montaigne,* en Maspéro, muy... ¡Maspéro! Lectura impregnada de Althusser... ¡Es la época! Michel Butor, *Essais sur les Essais,* Gallimard, 1968 (!) ha hecho mucho por acreditar la tesis, falsa, de que los *Essais* fueron escritos para colmar la ausencia de La Boétie... El centro del libro habría servido como tumba del amigo perdido. Es cierto, pero nunca se ha dicho que esa tumba estuviera vacía. Un cenotafio no es una tumba...

En su *Montaigne à cheval,* Seuil, Jean Lacouture no aporta nada que no se supiera, fuera de una redacción fluida y un vasto público. Útil para un primer contacto. Roger Stéphane,

Autour de Montaigne, Stock, propone una lectura personal, subjetiva, montaigneana... Mezcla de biografía y de análisis del pensamiento: Pierre Leschemelle, *Montaigne ou le mal à l'âme,* seguido de *Montaigne le badin de la farce. De la joie tragique à la sagesse gaie,* y *Montaigne ou la mort paradoxe,* los tres en Imago. Una buena y larga introducción para quien no haya leído a Montaigne.

«Yo no soy filósofo.» Es una frase célebre de Montaigne que da fe de esta interesante manera de filosofar que consiste en burlarse de la filosofía: la manera de Luciano de Samosata, pero también de los pensadores que no se reconocen en la filosofía oficial y que los filósofos oficiales no reconocen como sus pares. En vano se buscaría una mención de Montaigne en la filosofía francesa del siglo XX... ¿Sartre? ¿Jankélévitch? ¿Althusser? ¿Deleuze? ¿Foucault? (El «uso de los placeres» es una fórmula de Montaigne...) ¿Derrida? Nadie... Únicamente Merleau-Ponty dedica un breve texto –un prefacio probablemente titulado «Lecture de Montaigne»– retomado en *Éloge de la philosophie,* Idées-Gallimard.

Sin embargo, Montaigne inventa la filosofía francesa: ¿qué serían los libertinos eruditos sin él? ¿Y Descartes sin los libertinos? ¿O Pascal, que se apodera de un considerable número de ideas de Montaigne? Sobre este tema véase *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne,* de Brunschvig, Neuchâtel. ¿Y Bossuet, y Malebranche? ¿Y Rousseau, con su teoría de la naturaleza, sus tesis sobre el buen salvaje o sobre la educación? ¿Y Voltaire, Diderot y la filosofía de las Luces? Es considerable la deuda respecto de los *Ensayos...* Para un panorama rápido de las influencias de Montaigne a través de los siglos, véase Pierre Michel, *Montaigne,* ed. Ducros.

Fascinados por el tropismo alemán, los filósofos franceses sólo han sentido desprecio por Montaigne, quien, en el capítulo titulado *Del pedantismo* (Libro I, capítulo XXV), arregla irónicamente cuentas con ellos con cuatro siglos de adelanto.

¡De una actualidad sorprendente! Los pedantes se parecen en todas las épocas. Curiosamente, ¡los mejores homenajes tributados a Montaigne vienen de los alemanes! Nietzsche, como se sabe, quien en su tercera *Consideración intempestiva* (2), escribe: «Que un hombre semejante haya escrito, de verdad, aumenta la alegría de vivir en la tierra.» El alma «más libre y más vigorosa» que le haya sido dado conocer... Y Hugo Friedrich, quien, en su *Montaigne,* Tel Gallimard, muestra la densidad, la profundidad, la complejidad y la extensión del pensamiento de Montaigne.

Otro gran montaigneano ha contribuido mucho al elogio de Montaigne. No nos sorprende que también se haya esforzado por introducir recientemente a Epicuro en la universidad... Se trata de Marcel Conche, autor de un *Montaigne et la philosophie* y de un *Montaigne ou la conscience heureuse,* PUF. Del primero de estos libros, léase en particular una demostración del hedonismo de Montaigne en el capítulo V, «Plaisir et communication», pp. 79 a 109.

Por último, libro fundamental y montaigneano en su factura: *Dictionnaire de Michel Montaigne,* bajo la dirección de Philippe Desan, Honoré Champion. Mil páginas magníficas, ordenadas alfabéticamente: un Jardín a la francesa en compañía del filósofo.

Para los perezosos. O mejor dicho: para desvelar el secreto de muchos investigadores que nunca han leído entero a Montaigne –un desastre, la seguridad de incurrir en contrasentidos–, hay dos obras capitales a partir de las cuales es posible cualquier trabajo temático: Montaigne y las mujeres, Montaigne y la verdad, Montaigne y el matrimonio, Montaigne y la sexualidad, Montaigne y los cálculos renales, etc. Se trata de Roy E. Leake, *Concordance des Essais de Montaigne,* Droz, ¡1444 páginas!, y Eva Marcu, *Répertoire des idées de Montaigne,* 1430 páginas, en el mismo editor: dos mastodontes que presentan las frases, las ideas, los conceptos, los pensamientos del filósofo en un orden

alfabético o temático a partir del cual los investigadores pueden construir su desorden...

Los Études montaignistes publican obras en Honoré Champion, todas las cuales se refieren a Montaigne: cerca de unos cuarenta libros en catálogo. De afilada erudición, pero interesantes contribuciones. En esta colección, el libro de James J. Supple, *Les Essais de Montaigne. Méthode(s) et méthodologie,* critica un buen número de lecturas del filósofo, lo que evita hacerlas, dada la abundancia de detalle con que presenta la tesis de los otros para dar la suya. Prototipo de lo que Montaigne llamaba la entreglosa...

Por último: Michel Piccoli permite oír el texto de Montaigne. Una buena manera de captar cómo ha nacido. Sólo una selección de las mejores páginas del Libro I ha aparecido en las ediciones Frémeaux y asociados. Dos CD, un librito. La continuación vendrá más adelante...

LA CONSTELACIÓN HEDONISTA	LA CONSTELACIÓN IDEALISTA
Nacimiento de un supuesto Jesús: 0	
	Hacia 5-15: nacimiento de Pablo de Tarso, llamado San Pablo
1-18. Ovidio, *El arte de amar*	
	30: conversión de Pablo de Tarso *Verano de 44: primer viaje misional de Pablo* *Hacia 50: nacimiento de Epicteto* *Entre 50 y 57: Epístola a los Corintios de Pablo de Tarso y otros textos* *Hacia 60: Evangelio según Marcos* *62: comienzo de la correspondencia entre Séneca y Lucilio* *19 de abril de 65: muerte de Séneca* *Hacia 67-68: muerte del llamado San Pablo*
Siglo I d. C.: Simón el Mago	
Hacia 120: Diógenes de Enoanda y su muro de piedra	*Hacia 120: los primeros apologistas cristianos: Justino, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, para los cuales el cristianismo es «la verdadera filosofía»*
Gnósticos licenciosos del siglo II: Basílides, Valentín, Carpócrates, Marcos, Cerinto, Epifanio, Nicolás, Prodicos. Barbelognósticos, fetófagos, espermatófagos... naasenos, ofitas... Carpócrates, *De la justicia*	
	Hacia 160: nacimiento de Tertuliano *Hacia 177: Ireneo de Lyon,* Contra las herejías. Denuncia y refutación de la falsa gnosis. *Hacia 185: nacimiento de Orígenes* *197: Tertuliano,* Apologética.
203: Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y doctrinas de filósofos ilustres*	
	Hacia 212: Tertuliano: Exhortación a la castidad *y* El matrimonio único

Hacia 220: muerte de Tertuliano
Entre 225 y 234: Hipólito de Roma, Philosophumena o Refutación de todas las herejías

Celso, *Contra los cristianos*

Orígenes, Contra Celso
Después de 251: muerte de Orígenes

Hacia 301: Porfirio publica las Enéadas *de Plotino*

306: nacimiento de Constantino
312: conversión de Constantino
337: muerte de Constantino

354: nacimiento de Agustín
380: bajo Teodosio, el catolicismo se convierte en religión de Estado
387: visión de Agustín en el jardín de Ostia (!)
392: Teodosio prohíbe el culto pagano
Persecuciones, vandalismo, mártires de los paganos
396: Agustín es obispo de Hipona
397-401: Confesiones
Hacia 401: La felicidad conyugal *y* La virginidad consagrada
412-417: La ciudad de Dios
430: muerte de Agustín

448: Porfirio, *Contra los cristianos* (destruido por Teodosio II)

Hacia 524: Consolación de la filosofía, *de Boecio*

622: La Hégira
630: toma de La Meca por Mahoma
632: muerte de Mahoma

Siglo VIII: comunidades euchitas (gnósticas) en Egipto

980: nacimiento de Avicena

Siglos XI-XII: *Carmina Burana*

1037: muerte de Avicena

1126: nacimiento de Averroes

1190: Maimónides, Guía de perplejos

1191: Autodestrucción de la autodestrucción, *de Averroes*

1198: muerte de Averroes

Hermanos y Hermanas del Espíritu Libre:
Beguinos y beguinas belgas y holandeses, alumbrados españoles, picardos y adamitas de Bohemia,
Nuevo Espíritu suabo

Siglo XIII: Amaury de Bène († 1207)

1225: nacimiento de Tomás de Aquino

1252: enseñanza Tomás de Aquino

1258-1264: Suma contra los gentiles, *de Tomás de Aquino*

Willem Cornelisz de Amberes (†1253)

1266-1273: Suma teológica, *de Tomás de Aquino*

Hacia 1276: Suma teológica, *de Alberto Magno*

Siglos XIII/XIV:

Bentivenga de Gubbio (†1322)

Siglo XIV:

Walter de Holanda,
De las nueve rocas espirituales

1311: Dante comienza la Divina Comedia
1323: canonización de Tomás de Aquino

Jean de Brno

G. de Occam, Tratado sobre el sacramento del altar

Heildwige de Bratislava

J. Duns Escoto, Tratado del alma

Siglo XV:

Johannes Hartmann de Amtmanstett
Willem Van Hildervissem de Malines

1407: nacimiento de Lorenzo Valla
1431: *De voluptate,* de Valla

1433: nacimiento de Marsilio Ficino
1439: *Del libre albedrío,* de Valla
1440: *La donación de Constantino,* de Valla

1453: Nicolás de Cusa, De la paz de la fe

1457: muerte de Lorenzo Valla
1457: cartas de inspiración epicúrea de Ficino

1458: *De voluptate,* de Ficino

1469: nacimiento de Erasmo de Rotterdam

1483: Nacimiento de Lutero

1499: muerte de Marsilio Ficino

Siglo XVI:
Quintin Thierry
Eloi de Pruystinck († 1544)

1509: nacimiento de Calvino
1517: tesis de Lutero

1518: *Banquete profano,* de Erasmo

1525: Lutero, Tratado del siervo albedrío
1529: Lutero, Dios es nuestra fortaleza

1533: nacimiento de Montaigne

1533: Diálogo *El epicúreo,* de Erasmo

1536. Calvino, Institución de la religión cristiana

1543: Calvino, Tratado de las reliquias
Calvino, Contra la secta fantástica y furiosa de los libertinos

1565: nacimiento de Marie de Gournay

1568 (?): accidente ecuestre de Montaigne

1571: conversión hedonista de Montaigne, que se retira a la Torre

1572: Montaigne comienza a dictar los *Ensayos*

1572: La Noche de San Bartolomé

1580: *Ensayos,* libros I y II

1588: Encuentro de Marie de Gournay y Montaigne

1592: muerte de Montaigne
1594: *Le Proumenoir de Monsieur de Montaigne,* de Marie de Gournay

De 1588 a 1669: treinta y cuatro ediciones de los *Ensayos.*
1600: Giordano Bruno es quemado por la Iglesia en Roma

1601: *De la sabiduría,* de Pierre Charron

1622: *L"Égalité des hommes et des femmes*, de Marie de Gournay

1644: Marie de Gournay lega sus papeles y su biblioteca, en particular la de Montaigne, al libertino erudito François La Mothe Le Vayer

1645: muerte de Marie de Gournay

1676: se incluyen los *Ensayos* en el *Index.*

1608: Francisco de Sales, Introducción a la vida devota

1632: Garasse, La Doctrina curiosa

ÍNDICE ANALÍTICO

IV) FILÓSOFOS CLÁSICOS

Onfray ha arrancado de su panteón académico al dormido panorama de la filosofía europea. Se ha permitido preguntar por qué el idealismo ha triunfado tan clamorosamente sobre cualquier corriente materialista, por qué toda forma de goce es asociada, aún hoy e inmediatamente, al pecado –incluso desde una perspectiva laica– y a la culpa. Onfray ha revisado los sótanos de la historia entera de la filosofía para mostrarnos que existe otra tradición, no por silenciada menos sólida, en la que el hedonismo y el disfrute de la vida no representan el vicio sino, por el contrario, la virtud. En el primer volumen de su monumental proyecto de *Contrahistoria de la filosofía, Las sabidurías de la antigüedad,* publicado en esta colección, mostraba precisamente los orígenes griegos de esa posición. En esta segunda entrega redobla la apuesta y nos enseña que, dentro mismo de la historia del cristianismo, los hedonistas tienen su propio linaje.

El gnosticismo licencioso, contemporáneo de los Padres de la Iglesia y practicado por una rama de los seguidores de Plotino, opone al ascetismo platónico practicado por los cristianos una consideración del mundo material como sede y posibilidad del saber verdadero, no como una carga o una diabólica tentación. Así, mientras «Platón enseña que el sabio aspira a la muerte para no tener que soportar el peso de su cuerpo y de su materia, que toda empresa filosófica consiste en liberar el alma de la carne... Valentín, Basílides, Carpócrates, Epifanio y otros celebran banquetes, copulan, se masturban» probando que «el platonismo puede no ser ascético y hasta ser francamente hedonista, ¡siempre que abandone lo esencial de la doctrina de Platón!». Más tardíamente, Simón el Mago, Bentivenga de Gubbio, Heilwige de Bratislava, Lorenzo Valla (creados del cristianismo epicúreo) y Marsilio Ficino también forman parte de esta *troupe* de santos heréticos y contemplativos voluptuosos que Onfray hace desfilar ante nuestros ojos sorprendidos y cautivados. No hay otro pensador, en el mundo actual, capaz de inquietarnos, provocarnos y, en fin, enseñarnos tanto como Michel Onfray.

«La *Contrahistoria de la filosofía* podrá valerle a Michel Onfray los mismos ataques que sufrieron los autores que él rescata. Pero hay que reconocer que su empresa es perfectamente legítima, cuando no necesaria» (Robert Maggiore, *Libération).*

«Onfray da la palabra a los sin voz de la filosofía, cínicos, epicúreos, materialistas y otros gnósticos atípicos que han producido, subterráneamente, la crítica del mundo occidental» (Stéphane Floccari, *Le Magazine Littérarie).*

«Michel Onfray rinde justicia a no pocos espíritus injustamente relegados a las mazmorras de la historia oficial. Para nuestra fortuna, el hedonismo ha podido salvarse de la censura, reinventándose en híbridos como el cristianismo epicúreo» (Michel Grodent, *Espaces de Libertés).*

Michel Onfray, nacido en 1959, ha escrito una treintena de libros en los que formula un proyecto hedonista ético. Entre ellos figuran *La sculpture de soi,* que ganó el Premio Médicis. En Anagrama ha publicado *Tratado de ateología,* que ha sido su libro más difundido tanto en su país como en sus muchas traduciones, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I* y *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II.*





www.anagrama-ed.es